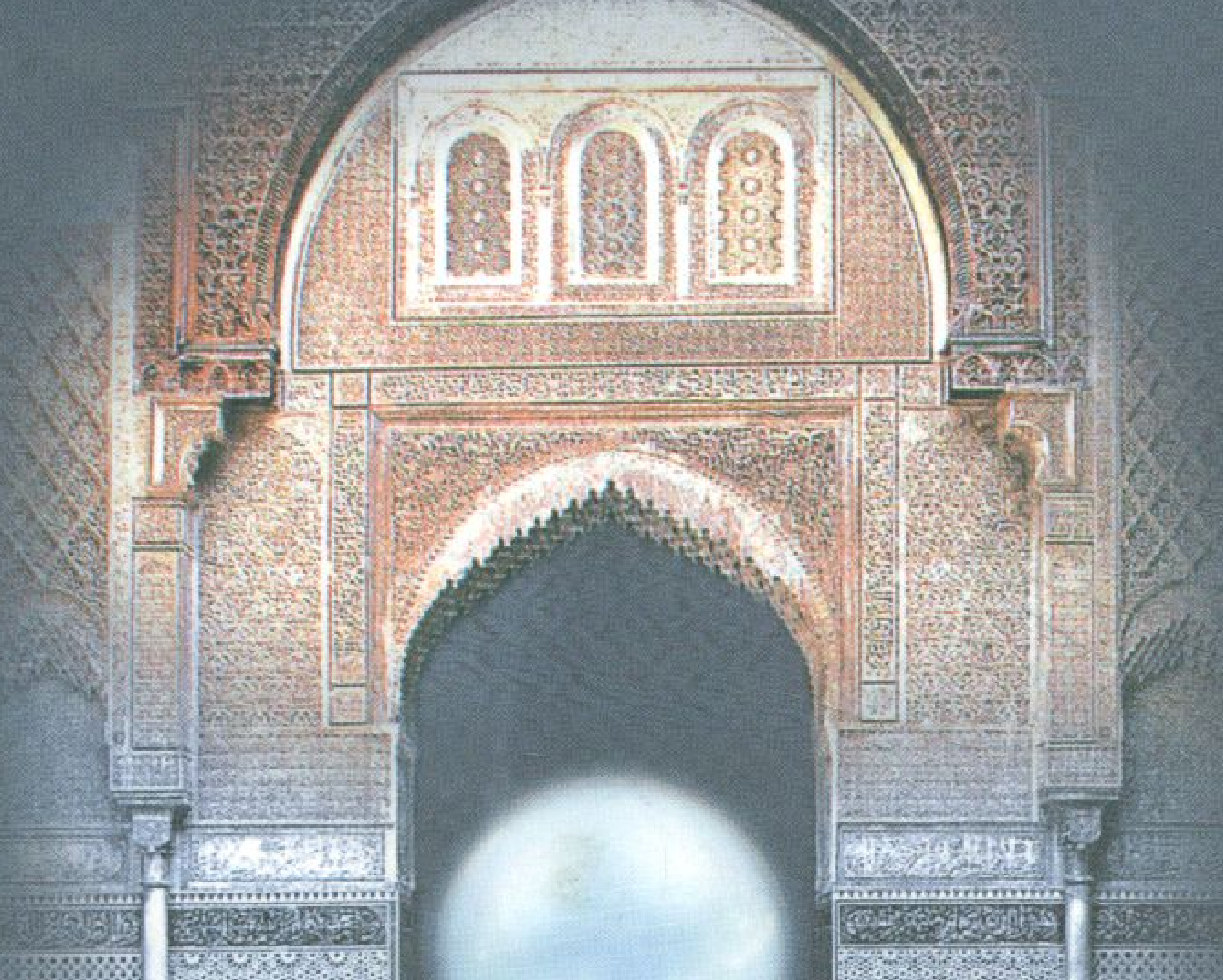
أ. د. عيسى عبدالله

الفلسفة الإسلامية والأنموذج اليوناني



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique

الفلسفة الإسلامية
والأنموذج اليوناني

الفلسفة الإسلامية
والأنموذج اليوناني

أ. د. عيسى عبد اللَّه

الفلسفة الإسلامية والأنموذج اليوناني

أ. د. عيسى عبد الله

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
طريق السواني ـ طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
هاتف: 65 ـ 4808461 ـ بريد مصور: 4800293 ـ ص.ب: 2682 طرابلس
Website: www.islamic-call.net
E-mail: media@islamic-call.net

الطبعة الأولى: 1378 من وفاة الرسول ﷺ (2010) مسيحي
الرقم المحلي: 2009/210 دار الكتب الوطنية ـ بنغازي
الرقم الدولي: ردمك ISBN: 978 - 9959 - 28 - 235 - 4

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

في هذا الكتاب نتناول بعض المشكلات الفلسفية في الفكر الإسلامي، ومقابلتها ببعض المشاكل الفلسفية اليونانية، والتي تفترض بأنها الأنموذج للفلسفة الإسلامية، وذلك عن طريق دراسة كل مشكلة على حدة، ثم دراسة العلاقات بينها عند المسلمين ثم عند اليونان. وكذلك دراسة النتائج والآراء التي استخلصت منها والتي أصبحت ـ تقليداً ـ من المسلمات الأولية في أي بحث في الفلسفة الإسلامية، ابتداء من المصطلح والموضوع والمفهوم والمنهج والآليات والأدوات.

فقد تبين أن الخطأ الأساسي والذي ترتبت عليه أخطاء أخرى، أو استنتجت منه أخطاء أخرى، هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها كياناً واحداً أو «كتلة» واحدة مغلقة على ذاتها، أعني بأنها ذات نسق واحد له خصائص واحدة، وقد جاء هذا الحكم من خلال دراسة أعمال فئة محددة من الفلاسفة المسلمين، وهي ما يعرف بالتيار المشائي الإسلامي. وقد ترتب على ذلك تعميم الدراسات عند هذا التيار ـ سواء أكانت صحيحة أو خاطئة ـ على كل الفكر الإسلامي. وهو تعميم لم يكن خاطئاً فحسب بل غير جائز.

فالتيار المشائي الإسلامي والذي استند إلى تعاليم الفلسفة اليونانية، هو

في حقيقته تيار من تيارات الفلسفة الإسلامية. وهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية لم تكن كتلة واحدة بل تتشكل من العديد من التيارات، في كل تيار منها العديد من الاتجاهات، وهذه التيارات وإن اتفقت في كل أو بعض الأسس المنهجية الإسلامية، إلا أنها فيما بينها مختلفة ومتعارضة، الأمر الذي يرجع إلى أن كل تيار كانت له فكرة محددة عن الفلسفة وعن التفكير الفلسفي، أعني أن كل تيار كان له جهازه المفاهيمي وفق نظرته في البحث الفلسفي انطلاقاً من الأسس والمبادئ والتصورات التي أقرتها الثقافة الإسلامية، مما أعطي لكل تيار سماته الخاصة ونسقه الخاص ومصطلحاته الخاصة، ويتبين ذلك من خلال التسميات التي أطلقت على كل تيار فنهاك تيار الفلاسفة، وتيار علماء الكلام، وصوفية، وعلماء لغة، وعلماء علم، وغيرهم في كافة المجالات.

على هذا الأساس من اختلاف ميادين البحث تمّ إخراج كل التيارات من ميدان الدراسات الفلسفية باستثناء التيار المشائي الإسلامي الذي عممت أبحاثه ونظرياته على كل الفكر الفلسفي الإسلامي واختزلت فيه وحده كل الفلسفة الإسلامية. وهي نظرة لا زالت قائمة في دراساتنا حتى الآن؛ ولأن هذا التيار يساير العقلية اليونانية ويتقيد في كثير من الأمور بتعاليم الفلسفة اليونانية واستخدام مصطلحاتها. فكان الحكم على أن الفلسفة الإسلامية هي صورة عربية للفلسفة اليونانية. بل إن هذا التيار حينما كان في بعض اللحظات يخرج عن التعاليم اليونانية بدافع من ثقافته الإسلامية من حيث المبادئ والتصورات نجد الكثيرين يقولون بأن هذا تشويه للفلسفة اليونانية !! . . ويرجعون ذلك في الأعمّ الأغلب إلى أن المسلمين لم يعرفوا الفلسفة ولا التفكير الفلسفي ؟! . . أما بقية التيارات الفلسفية الإسلامية والتي لم ترق لمؤرخي الفلسفة، فإن الحكم عليها كان قاطعاً، بأنها ليست فلسفية، لذلك تم استبعادها من مجال البحث الفلسفي وحرمانها من تسميتها بالفلسفة.

رغم أن هذه الأحكام التي تنقصها الدراسات الدقيقة، تتصف بعدم الإنصاف والعدالة، إلا أنها في التحليل النهائي ليست بالآراء العلمية، إنما هي

عقائد قال بها أصحابها لظروف ومواقف خاصة بهم. فإذا كان لهم الحقّ في إبداء هذه العقائد في صورة أحكام فإنه من حقنا دراسة تراثنا على نحو سليم ودقيق دون التفات إلى مثل هذه العقائد. بمنهجية صحيحة ومستندين إلى الوثائق والأسانيد والأدلة مع فهم عميق للمبادئ والأسس والتصورات التي انطلقت منها التيارات الفلسفية الإسلامية التي نعتقد بأنها فسيفساء فلسفية عميقة ومبهرة مربوطة في إطار إسلامي عام مثلما يربط الإطار الفسيفساء رغم اختلاف الأحجار في الشكل والحجم واللون.

فالفلسفة الإسلامية ـ مثل أية فلسفة أخرى ـ لم تبدأ من فراغ، إنما كانت تستند إلى جملة من المبادئ والتصورات وتسعى إلى غايات بمناهج ملاءمة ترتكز في الأساس على مبادئ وتصورات إسلامية أصيلة. وهذا الاستناد لا يعيبها كما لا يعيب أي فكر فلسفي، فاليونان أنفسهم كانوا يستندون إلى مبادئ وتصورات ثقافتهم؛ ذلك أن كل فكر فلسفي وكل نشاط علمي لا بد له من الاستناد إلى العديد من البديهات والمسلمات والتصورات التي تمثّل لديه الأرضية التي يقف عليها وينطلق منها في بناء كياناته الفكرية والعلمية ساعياً إلى تحقيق غاياتها وفق ما يراه في كل مجال من المجالات.

لذلك حاولنا دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي في كل مجالاته، وتحديد أفكاره ونظرياته وفق المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها كل تيار. ثم حاولنا بيان أثر الفلسفة اليونانية على البناء الفلسفي الإسلامي وموقف كل تيار من تياراته من الإنموذج اليوناني، الذي يفترض تقليدياً بأنه إنموذج للفلسفة الإسلامية. وتبين لنا أن ذلك مجرد عقائد وأحكام خاطئة لا تصدق إلا على تيار واحد من الفلسفة الإسلامية أما تطبيق هذه العقائد وهذه الأحكام على كل الفلسفة الإسلامية وعلى كل تفكير فلسفي إسلامي. إنما هي في الحقيقة مجرد أوهام لا أكثر ولا أقل.

أ. د. عيسى عبد الله

هل هناك فلسفة إسلامية؟..

هذا السؤال البسيط والمباشر ظل دون إجابة وافية قرابة ألف عام، ليس عن عدم وجود إجابات، بل إن الإجابات كانت أكثر مما ينبغي، إلا أنها كانت تتجاوز السؤال. فقد أعمل أذكياء الناس والفلاسفة فكرهم للإجابة عن هذا السؤال، وكانت إجاباتهم في الغالب في غاية القوة والتماسك، إلا أنها أجابت عن كل شيء إلا عن هذا السؤال المباشر والبسيط. فنحن إلى الآن ـ وبعد هذه المدة الطويلة ـ لم نتحصل على إجابة مقنعة وصحيحة.

المشكلة ـ إذن ـ ليست في عدم وجود إجابة بقدر ما كانت تكمن في الإجابات نفسها. التي تقول أكثر مما يفترضه ـ أو يتحمله ـ السؤال. من ذلك مثلاً من ينفي وجود مثل هذا الكيان الفكري عند المسلمين، وهناك من يشكك وإن لم ينف وجود مثل هذه الفلسفة وهناك من يقول ـ باستحياء ـ بوجود أفكار فلسفية عند بعض المسلمين وفريق يعلن ـ بعناد ـ وجود فلسفة إسلامية.

نلاحظ أن هذه الإجابات الحدية المختلفة إلى حدّ التناقض، لم تجب عن السؤال المطروح. أعني أن أي فريق كان يدافع وباستماتة عما يعتقده ويحاول بشتى الطرق إثبات وجهة نظره. وكل فريق كان يحتوي في داخله درجات متفاوتة من القبول والنفي، وبذلك انتقلت المشكلة من الإجابة عن سؤال إلى

صراع آراء وعقائد لا علاقة لها بموضوع السؤال. من ذلك مثلاً: إن الذين يقرّون بوجود فلسفة إسلامية، نجدهم يختلفون في الإشارة إلى دلالة الموضوع الفلسفي. فمنهم من يرى أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة التيار المشائي الإسلامي والذي يمثله الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد. ومنهم من يشير إلى علم الكلام باعتباره هو الفلسفة الإسلامية الصحيحة. ومنهم من يشير إلى الصوفية أو العلماء باعتبارهم هم وحدهم الذين يمثلون الفلسفة الإسلامية.

أما الفريق الذي ينفي وجود فلسفة إسلامية، فهو أيضاً يحوي في داخله على درجات مختلفة من النفي. فهم ليسوا على درجة واحدة من النفي. فمن أفراد هذا الفريق من يرى أنه بمجرد إطلاق لفظة فلسفة على الكيان الفكري عند المسلمين فإن هذا يعني نفي أي إبداع إسلامي في هذا المجال، وذلك لان لفظه فلسفة هي لفظة يونانية في النطق والدلالة، ومن أفراد هذا الفريق من يردد - دون ملل - إن المسلمين لا يعرفون وليس في إمكانهم أن يعرفوا الفلسفة إلى درجة أنهم حينما تنالوا الفلسفة اليونانية قاموا بتشويهها!! وإن ما هو مكتوب في الفلسفة عندهم ما هو الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية. ومنهم من يرى أن القرآن والدين الإسلامي عموماً يرفض التفكير الفلسفي!! وآخرون يقررون بثقة أن العقلية الشرقية وبالذات الإسلامية غير قادرة على التفكير الفلسفي المجرد.

هنا ندرك أننا بدلاً من أن نتحصل على إجابة السؤال «هل هناك فلسفة إسلامية»؟!.. نجد أنفسنا نحلق في سماوات من الآراء والعقائد فنعقد المقابلات والمقارنات والتحليلات بين هذه الاتجاهات المختلفة، خصوصاً وأن كل اتجاه يحمل في جعبته العديد من الأدلة والأسانيد إلى درجة أن كل اتجاه كان يتباهى بما لديه من رصيد هائل من هذه الأدلة والأسانيد. إلا أن هذه الأدلة والأسانيد لم يكن ينظر إليها في ذاتها أو في نسقها الخاص بها. إنما كان ينظر إليها أو كانت تقرأ وفقاً للمواقف المبدئية بكل اتجاه ولكل فرد من أفراد هذا الاتجاه.

الحقيقة أن الأدلة والأسانيد لم تكن غائبة بصفة كلية عند كل اتجاه. إلا أن

كل اتجاه كان يقرر ما يعتقده وليس ما يراه. وهذا فرق حاسم وهو بالضبط الفرق بين التبرير والتحليل. فالتبرير لا يحتاج إلا إلى وجود بعض التشبيهات حتى وأن كانت شكلية. والتحليل يتطلب تحديد المصطلح ومعرفة صحيحة بأسس بناء النسق الفلسفي وترابطه واستخدام واضح للتقنيات المنطقية والمنهجية، من أجل الوصول إلى النتيجة، حتى وإن كانت غير مرغوبة أو تتعارض مع مواقفنا الفلسفية المبدئية. لأن الهدف هو دراسة ما هو موجود أمام أعيننا وليس ما نتمنى أن نراه. أعني دراسة الموضوع دون إضفاء رغباتنا أو طابعنا الخاص على ما نراه.

لكن وضع الأمر على هذا النحو من الوضوح لا ينفي أو يلغي بعض الصعوبات الحقيقية خصوصاً في مجال الفلسفة، حيث لا يمكن فصل الذات بصورة قاطعة وحادة عن موضوعها. رغم أن هذه صعوبات إلا أنه ليس من المستحيل تجاوزها، فقد استطاع المنطق الرياضي أن يمدنا بآليات للتقليل من تدفق ذواتنا على الموضوعات أو إصباغ الموضوع بطابع الذاتية الخالصة .. خصوصاً في الموضوعات التي أصبحت تاريخاً حيث يكون في مقدورنا النظر إليها بصورة أكثر دقة لأننا أصبحنا أكثر دراية وحكمة بمثل هذه الموضوعات مما لو كانت تحدث الآن.

هذا الذي قلناه، لا يعني على أي نحو القول بفصل الذات عن الموضوع.. فمثل هذا القول خرافة.. ليس في الفلسفة بل وفي العلم أيضاً.. فحتى الآلات لا تنفصل عن موضوعها من ذلك مثلاً إذا أحضرنا عدة آلات تصوير وأردنا أن تصور كل آلة واجهة محددة من مبنى ما، فإن كل آلة تصور الذي أمامها كما هو وفق دقتها. فإذا ما جمعنا كل الصور من الآلات المختلفة سنجد أن كل صورة ـ وهي كلها لمبنى واحد ـ تختلف عن الصور الأخرى. فهل اختلاف هذه الصور يرجع إلى أن كل آله أضفت ذاتها على المبنى. خصوصاً إذا كانت هذه الآلات تختلف عن بعضها من حيث الدقة. فتظهر بعض الصور أوضح من غيرها.. فهل في هذا ذاتية.. كلا.. كل ما في الأمر أن كل آلة صورت الموضوع الذي أمامها كما تراه هي وليس ما ترغب في تصويره أعني

ان فصل الذات عن الموضوع لا يكون إلا بطريق تعسفي وغير مقبول. ويزيد الأمر تعقيداً حينما تكون الذات هي موضوع الذات كما هو الحال في الفلسفة أو في بعض مجالات علم النفس فكيف نستطيع أن نفصل بين الذات كموضوع والذات كذات؟!..

فإذا كنا نقرّ بهذه الصعوبات في رؤيتنا للأشياء فإننا سنجد أنفسنا أمام مسألة الأسبقية. هل الذات تسبق الموضوع؟ أم هي تالية له؟ أم هما معاً.. ويبدو من هذا الطرح أننا نحيل المسألة برمتها إلى الميتافيزيقا.. وهذا ليس غرضنا. بل ما نودّ قوله هنا أن الحدث نفسه هو الذي يحدد هذه الأسبقية. فوعي ابن سينا بذاته هو وعي آني بالنسبة له في تلك اللحظات.. أما وعينا نحن بوعي ابن سينا لذاته فهو وعي تالٍ. أعني في الموضوعات التاريخية يكون وعي الذات بموضوعها وعياً تالياً له، وليس سابقاً عليه.

من هنا ـ فيما يبدو ـ كان منزلق أكثر الذين تنالوا «الفلسفة الإسلامية» بالدراسة إذ بحثوا ودرسوا هذه الفلسفة وفق أفكار وآراء وأحكام مبدئية يعتنقونها. ولم تتولد هذه الآراء والأفكار بعد دراستها إنما قبل دراستها. فالفلسفة الإسلامية هي الآن موضوع تاريخي. ونحن نرصدها ونؤرخ لها. وهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية كموضوع دراسة سابقة لأفكارنا عنها.. وأن ما نريد أن نعرفه عنها يكون بعد دراستها دراسة وافية في موضوعاتها ومناهجها واتجاهاتها دون اقتطاع مجال من مجالاتها ثم تعميم الحكم على كل الفلسفة الإسلامية، لأن في هذا الموقف انتقاء، والانتقاء، عنصر ذاتي وإن لم يكن في بعض الأحيان فردياً. لأنه ربما يكون الانتقاء وفق نسق محدد يخضع لأفكار وآراء محددة.

هذا الأمر لا عيب فيه ولا خطأ. إنما الخطأ يكمن في الاعتقاد بأن هذا النسق هو النسق الوحيد دون اعتبار إلى الأنساق الأخرى. وهو اعتقاد لا يحتويه النسق نفسه، لذلك نقول إن الأفكار والأهداف التي نسعى إلى تحقيقها ووسائلنا إليها.. هذه كلها عناصر انتقائية اخترناها لنقرر ما نعتقده بأنه الفلسفة الإسلامية

بعد دراستها دراسة واعية ومستوعبة لأن الفلسفة الإسلامية هي بنحو ما موضوع تاريخي. . وكان المفروض أن تكون دراستنا لها متكاملة أو على الأقل متقاربة إلا أن رصد إجابات الذين درسوا الفلسفة الإسلامية كانت متناقضة إلى حدٍّ يثير الدهشة.

فمع الإقرار بأن هذه الفلسفة كانت في فترة زمنية محددة ثم انتهت مرحلتها لظروف عديدة، إلا أن الذين حاولوا إثبات وجود هذه الفلسفة، أيّاً كان اتجاهها كانوا يحملون في أعماقهم عقيدتهم الخاصة بجدوى دراستها، حتى يمكن إعطاء الأجيال الحالية والقادمة الثقة في تاريخهم الفكري الفلسفي، وأنه من الممكن استعادته في لحظة ما. وهذا الهدف يختلف عند بعض الأفراد الآخرين من داخل هذا الاتجاه الذي يقر بوجود فلسفة الإسلامية. إذ يرى هؤلاء الأفراد أن الفلسفة الإسلامية ككيان فكري له موضوعاته ومناهجه. . ورغم أنها توقفت لعدة قرون إلا أنه من الممكن تجديدها وإحياؤها وذلك تحت وطأة الإحساس بالجمود وعدم القدرة على العطاء والإبداع في ظلِّ المعطيات المعاصرة التي يعيشها أو يشعر بها هؤلاء الأفراد. وهناك آخرون يرون بأن (انعاش) الفلسفة الإسلامية هو ضرورة ملحة لما يتعرض له الفكر الإسلامي من محاولات الغزو الثقافي والتشويه.

كما أن الفريق الذي ينفي وجود الفلسفة الإسلامية ليس خالياً من الأهداف والأغراض الذي يسعى إلى تحقيقها من خلال هذا النفي فمنهم من يرى أنه بذلك يقطع الطريق على أية محاولة لقيام فلسفة إسلامية الآن أو في المستقبل عن طريق قطع الإمداد الفلسفي ـ وكذلك التاريخي ـ ما بين الحاضر والماضي. فإذا لم تكن هناك فلسفة إسلامية في الماضي، فمن غير المعقول أن تقوم الآن أو في المستقبل. ونجد داخل هذه الاتجاه من يحاول أن يكون أكثر موضوعية ويقول إن كانت هناك فلسفة إسلامية فهي في حقيقتها فلسفة يونانية مكتوبة باللغة العربية. فيما يعلن فريق ثالث باستعلاء ان المسلمين حينما تناولوا الفلسفة اليونانية قد قاموا بتشويهها. فإذا كانت كل هذه الأحكام كما يحاول هذا الاتجاه

ان يبين تنصب على الماضي. . أعني الفلسفة الإسلامية في عصورها الماضية. . إنما هدفهم هو محاولة وضع «فيتو» على إمكان قيام فلسفة إسلامية أصيلة الآن وفي المستقبل.

إلى جانب هذين الاتجاهين هناك اتجاه ثالث يكاد يكون في الوسط حيث يقر هذا الاتجاه ببعض المحاولات الفلسفية أو ببعض الجهد الفلسفي لبعض الأشخاص إلا أن مجمل الكيان الفلسفي الإسلامي هو خليط من العناصر اليونانية والأفكار الإسلامية وفق هذا الهدف فإن الفلسفة الإسلامية وإن كانت موجودة إلا أنها ليست إسلامية خالصة.

من هنا نرى أن هذه الاتجاهات بتياراتها المختلفة والتي درست الفلسفة الإسلامية على أنها كيان فكري، اختلفت إجاباتها وفقاً للأهداف والغايات والمناهج التي تحكم كل اتجاه وكل فريق فيه. إلى درجة أنه لم يعد في استطاعتنا دراسة الفلسفة الإسلامية دون المرور ـ ولا أقول التأثر ـ بما قررته هذه الاتجاهات ولم يعد من السهل الإجابة عن السؤال الأساسي، لأننا نجد أنفسنا أمام العديد من الآراء والعقائد التي مفر من دراستها وهكذا ضاع السؤال وضاعت الإجابة. . ولست أزعم بأنني من يستطيع إعادة السؤال والإجابة عليه بطريقة صحيحة، لأن السؤال نفسه وعلى هذا النحو لا معنى له. ولكن نستطيع ـ وببساطة ـ أن نوسع السؤال بصياغة جديدة حتى يمكن أن نتحصل على الإجابة بوجود أو عدم وجود الفلسفة الإسلامية، فنتساءل:

ما هي الفلسفة؟! . .

ستتعدد الإجابات وفقاً لتعدد الأشخاص الذين سيجيبون عنه، وسنجد أن كل إجابة هي ـ في حقيقتها ـ ما يعتقده الشخص عن الفلسفة. أي أننا سنكون أمام كمٍّ هائل من وجهات النظر المتفهمة للفلسفة وجدواها والرافضة لها، وبينهما تتراوح العديد من الإجابات. ورغم اختلاف الإجابات ـ وجهات النظر ـ الذي يصل إلى حدّ التناقض، إلا أن الذي يحكمهم جميعاً هو الموقف الفلسفي

إزاء الفلسفة!! فالذي يرفض الفلسفة.. وكما قال أرسطو منذ قديم الزمان ـ لا بد له من أن يتفلسف ليرفض الفلسفة!!.. وسواء أكان هذا الموقف أو ذاك، فإن الأمر برمته يتوقف على ما يراه الشخص ويعتقده دون أن يعني ذلك بالضرورة الإشارة إلى نسبية فردية.. ولما كان أي مواقف أو اتجاه هو في الحقيقة محكوم بجملة من المبادئ والأسس تسند هذا الموقف وتدعمه وتجعله ينظر إلى الموضوع من زاوية خاصة به.

أعني أن الحالة الذهنية التي يكون عليها الباحث هي التي تحسم الإجابة، فإذا قلنا ما هي الفلسفة بوجه عام، فإن الإجابة يمكن أن تكون بإيراد تاريخ الفلسفة أو يمكن ان تكون بذكر خصائص التفكير الفلسفي. وهي تفرقة حاسمة وإن كانت على جانب كبير من الصعوبة. وتكمن هذه الصعوبة في أن تاريخ الفلسفة ليس هو الفلسفة وفي ذات الوقت يقبل أن يكون موضوعاً للفلسفة. وذلك حينما تفلسف الفلسفة تاريخها. دون أن تكون ـ في أثناء التفلسف ـ جزءاً من هذا التاريخ.

فعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة يختلف عن الفلسفة من حيث هو تسجيل للفلسفة وللفلسفات التي اكتملت صياغتها وتاريخ الفلاسفة وأفكارهم في تسلسل زمني أو موضوعي، وهو من هذه الناحية تاريخ بالمعنى المهني. إلا أنه ليست هناك قطيعة تامة وكاملة بين هذا التاريخ وبين الفلسفة كحالة ذهنية ونشاط عقلي إذ إن الفلسفة تستفيد من تاريخها في المصطلح والمنهج بتجديده أو الاحتفاظ به أو حذفه.

فإذا كان الفلاسفة قد مارسوا الفلسفة نشاطاً عقلياً وفاعلية ذهنية، فإن بعض كتب الفلسفة التي تتناول تدريس الفلسفة تكون قد حسمت الإجابة بأن ما تتناوله هو تاريخ الفلسفة. فيكتب عن الفلاسفة وأفكارهم وفق ما تقتضيه الكتابة التاريخية. وبعض الكتب الأخرى حتى وإن اتخذت تاريخ الفلسفة مادتها إلا أنها تسعى إلى تأطير هذا التاريخ وربطه بنسق عام في صياغة منطقية محكمة في هذه الحالة فإن تاريخ الفلسفة يصبح موضوعاً فلسفياً.

كمثال على ذلك نقول إذا ما أردنا دراسة فيلسوفاً وليكن ابن سينا. فإن من أولويات هذه الدراسة هي أن نحدد ماذا نريد أن ندرس عن ابن سينا؟!.. وكيف ندرسه؟ ومعرفة مثل هذه الأمور وتحديدها هي التي تجعل من دراستنا لابن سينا تاريخية أو فلسفية. فإذا أردنا دراسة فكره الفلسفي وتطوره ونظرياته وكتبه ومصنفاته بالترتيب الزمني بالضبط كما حدثت مع ابن سينا. فنحن في هذه الحالة نقوم بدراسة تاريخية عن ابن سينا. أما إذا أردنا أن ندرسه فلسفته ومنهجه وربطهما بمبادئ وأسس في نسق محدد ناظرين إلى تطور فكره الفلسفي منطقياً وليس زمنياً. في هذه الحالة ستكون دراستنا دراسة فلسفية.

على هذا النحو من التحليل ستكون دراستنا للفلسفة الإسلامية. على الرغم من استخدامنا مصطلح (الفلسفة الإسلامية) دون أن نقدم الإثبات عليه أو نفيه. وذلك لغرض توضيح الأفكار الأساسية حتى نكون على استعداد لمناقشة هذا المصطلح وذلك بعد أن نجيب عن السؤال السابق «ما هي الفلسفة؟» بطريقة أخرى.

كثيراً ما نستخدم مصطلح «فلسفة» في حياتنا اليومية، ونشير إلى شخص ما يقول رأياً وتكون له وجهة نظر حول موضوع ما بأنه «يتفلسف» إما في كتب التاريخ فهي تدلنا على أن اشتقاق اللفظ Philosophy جاء من كلمتين Philos وتعني محب وSophia وتعني حكمة وبذلك يكون اللفظ Philosophy يعني «محبة الحكمة» ويقال إن فيثاغورث هو أول من استخدم هذا اللفظ، وفي رأي آخر يقول إن المشرع اليوناني «سولون» كان يجوب الأقطار متفلسفاً ودافعه إلى ذلك رغبته في المعرفة، كما أن هناك من يقول إن شيشرون Cicero هو الذي قال: من الناس من يستعبدهم التماس المجد ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث «البحث في طبيعة الأشياء» وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة[1]. أي أنهم ليسوا حكماء ولكنهم محبو الحكمة.

---

(1) انظر: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية القاهرة 1967، ص 47 ـ 48.

ربما كان هذا الأساس التأملي هو الذي بنى عليه أرسطو تعريفه للفلسفة حينما قال بأنها «علم دراسة الوجود بما هو موجود «وقد شرح «ابن رشد» هذا التعريف فقال: ـ «النظر في الهوية على كنهها والنظر في الأشياء التي للهوية[1]. وهذا يعني أننا بصدد (علم ينظر في الموجود بما هو موجود وفي الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود)[2]».

على هذا فالفلسفة عن أرسطو هي دراسة المبادئ والعلل الأولى التي هي «أعمّ المعاني في الذهن بالقياس لأية فكرة أخرى. فهي «جنس» لكل ما عداها من الأجناس أو هي كما يقال «جنس الأجناس[3]». وبذا فأنه ما من شيء إلا وهو موجود على نحو ما، سواء أكان هذا الوجود مادياً أو ذهنياً. فإن الفلسفة عند أرسطو تدرس الوجود باعتباره معنى مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على وجود معين، وهو ينشأ إما عن تجريد يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهني من الوجود المادي. أو أن يكون لهذا الوجود وجوداً روحياً بطبيعته.

فهذا العلم وفق تعريف أرسطو، لا يدرس الموجودات المادية من حيث هي متحققة في الخارج فقط، إنما يدرسها من حيث وجودها العام والشامل. لأن دراستها كوجود متحقق عيانياً، يعني أن كل ما له وجود له وجوده الخاص، بمعنى أن الوجود يختلف في كل منها، إذ يوجد فيها على أنحاء مختلفة فالأشياء لا توجد على نحو واحد، لذلك فإن دراسة الوجود العام أو المبدأ العام أي دراسة الوجود بما هو وجود يتخطى هذا الوجود الخاص ويبحث في المبادئ العامة الأولية والغايات القصوى للوجود.

على الرغم من أن أرسطو لم يكن أول من أشار إلى أن مهمة الفلسفة هي

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة «دار المشرق بيروت 1968، ص 298.

(2) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(3) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف «دار النهضة العربية ـ بيروت 1980، ص 103.

دراسة الوجود العام. أو أعطى للفلسفة مجالها المحدد، فقد سبقه إلى ذلك الكثيرون، إلا أنه اختلف عن سابقيه بأن جعل للوجود مراتباً. وقد كان الوجود عند الفلاسفة ما قبل سقراط يشير عندهم إلى العالم المادي بوصفه موضوعاً قائماً بذاته «ممتلئ» و «أزلي». فهو عند بارمنيدس كل شيء، فلا شيء هناك إلا الوجود الثابت، الساكن، الأزلي. حينما جاء سقراط أخذ فكرة الثبات وجعلها للكليات واعتبر هذه الكليات هي حقائق الأشياء وذلك استناداً إلى أنها «أولاً بسائط. وثانياً لأنه يشترك فيها كثيرون والعلم لا يقوم إلا على البسائط والكليات»[1].

أما أفلاطون فقد أخذ من بارمنيدس فكرة الوجود الثابت والساكن، وأخذ عن هيراقليطس فكرة التغير والحركة. وأخذ عن سقراط فكرة الكليات أو المعاني. فمن ثابت بارمنيدس ومعاني سقراط صاغ عالم المثل. ومن التغير عن هيراقليطس جعل العالم الحسّي. وأصبح عالم المثل هو موضوع العلم والعالم الحسي هو عالم الظن «الوهم». هذا الإقرار بوجود عالمين منفصلين يبدو وكأن الوجود فيهما ليس على درجة واحدة. وهي الفكرة التي انطلق منها أرسطو في تصنيف مراتب الوجود، إلا أن أفلاطون لم يعتبر وجود عالمين إذ إن العالم الموجود والحقيقي هو عالم المثل، أما العالم الحسي فليس هو العالم بالمعنى الأفلاطوني لأنه عالم ظني وهمي. فإذا كانت موجودات العالم الحسي تتمايز بمدي اقترابها من مثالها. وهذا الأمر لا يعني لأفلاطون شيئاً بعكس عالم المثل الذي هو عالم الحقائق الأزلية الثابتة. لذلك فإن السؤال هو: هل هذه المثل على درجة واحدة من الوجود؟..

يبدو أن أفلاطون لم يهتم بالإجابة عن هذا السؤال، لأنة كان يرى أن «كل معنى أو مثال عندما يقال إنه موجود أو كائن، فإن معناه ثبوت حقيقة المثال لذاته وتأكيد مطابقته لنفسه»[2]. لكن ثبوت الحقيقة والمطابقة تختلفان من مثال لآخر

---

(1) عبد الرحمن بدوي: «أرسطو»، ط2. وكالة المطبوعات، الكويت 1980، ص 53.

(2) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 100.

فهناك أجناس أقرب إلى الجزئيات منها إلى الماهيات»[1] ويبدو أن أفلاطون حاول تخطي هذه الإشكالية حينما أشار إلى أن العلم الحقيقي هو المعنى العام المطلق للمثل، فإذا كان الوجود يختلف فيها، فإن وجودها في ذاته يعطيها الحقيقة وثبوتها لذات المثال.

انتبه أرسطو إلى أن الوجود الذي يقال على الأشياء ليس واحداً. فبدأ هنا وكأنه أول من لفت الأنظار إلى مراتب الوجود. وذلك لأن الوجود في الأشياء يختلف باختلاف الأحكام، فمنه من يعبر عن حقيقة الشيء أو جوهره. ومنه ما يعبر عن كيفه أو يعبر عن كمِّه. على هذا الأساس جاء تقسيمه للوجود الذي تعبر عنه محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها «المقولات» أي ما يقال أو يحمل على «موضوع الحكم»[2]. وعلى هذا النحو فإن الوجود عند أرسطو لا يمكن أن يكون إلا على صورة جواهر فعلية متعينة بتمامها. أي أن الوجود عنده لا يخرج عن نطاق المقولات العشر لديه. وإن اختلفت من حيث درجة الوجود. فالوجود في الجواهر أقوى من الوجود الأعراض.

مثل هذه التعريفات للفلسفة موضوعها ومجالها التي وضعها اليونان، أصبحت هي التعريفات المعتمدة في هذا النوع من الدراسة. إلى حدّ النظر إلى كل تفكير يختلف عما قرره اليونان لا يعتبر تفكيراً فلسفياً حتى بالنسبة لليونان أنفسهم. فقد أفلح أفلاطون وأرسطو على الخصوص في طبع هذا النوع من الدراسات والتفكير بالطابع اليوناني الصرف. وهذا ليس سيئاً في حد ذاته طالما الأمر يخص كل نشاط وفاعلية ذهنية يونانية أو من يسير وفق النسق الفلسفي اليوناني. أما محاولة توسيع التعريف وهذا التحديد وتطبيقه على كل تفكير إنسانيَ. أعني جعل التعريف اليوناني للفلسفة هو المعيار الوحيد والأوحد لكل تفكير فلسفي في حضارات وعصور مختلفة. فهذا ما يمكن وصفه بالخطأ

---

(1) عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص 54.

(2) محمد ثابت الفندي «مع الفيلسوف» ص 105.

الفاحش بل نستطيع أن نقول بكثير من الموضوعية وخلافاً للذين يصفون الفلسفة اليونانية بأنها معجزة حقيقية، إن هذه الفلسفة كانت بالنسبة لحضارات أخرى عقبة كأداء أمام الفلسفة والفلاسفة في هذه الحضارات وشوهت الكثير من الأفكار وطمست نبوغ الفلاسفة فيها مما يسمح لنا أن نقول عن هذه المعجزة اليونانية بأنها كانت «كارثة» بالنسبة لحضارات أخرى. .

هذا لا يعني ـ على أي نحو ـ سلب القيمة الكبيرة للفلسفة والفلاسفة اليونانية إلا أن هذه القيمة تكتسب معناها داخل النسق اليوناني. كما أن فلاسفة اليونان وبالذات أفلاطون وأرسطو تكمن قيمتهما القصوى في أنهما كانا استخلاصاً أميناً لمبادئ وخصائص التفكير اليوناني وكانا معبرين بصورة واضحة عن الرؤية اليونانية وتصوراتها إزاء الكون والإنسان. على هذا الأساس نستطيع أن نفهم الهجوم الشرس وغير المبرر الذي شنه أفلاطون وأرسطو على السوفسطائيين. ورغم أنهما قدما الحجج والمبررات على هذه الحرب، إلا أنها كانت حججاً واهية ومبررات ساذجة. وذلك لأن الأساس ليس هو محاربة السوفسطائيين في ذاتهم، إنما هذه الحرب كانت دفاعاً عن نسق التفكير اليوناني كما رآه أفلاطون وأرسطو. وهو أمر لم يرق للسوفسطائيين وتمردوا على تعاليم اليونان ومناهجهم التأملية وحاولوا بشتى الطرق تقديم مناهجاً جديدة وكانت هذه المناهج ـ لسوء حظ السوفسطائيين ـ لا تتفق مع النسق اليوناني ولا تتقبلها العقلية اليونانية.

أي أن المشكلة مع السوفسطائيين لم تكن في قيمة ما يحملونه من آراء وتصورات بقدر ما كانت المشكلة في أنهم لم يكونوا داخل النسق اليوناني. الذي استطاع، كل من أفلاطون وأرسطو من استيعابه ثم عبرا عنه بطريقة يونانية سليمة، فأصبح النسق بعدهما هو المعيار الذي يقاس به كل تفكير. . وبذلك خرج السوفسطائيون من اليونانيين من النسق اليوناني ودخل فيه «ارستيبوس» و «كارنيادس» من قورينا. كما دخله إقليدس الاسكندراني وأفلوطين القادم من صعيد مصر.

ترسخ النسق اليوناني بفضل الجهود المتابعة لفلاسفة اليونان، ولم يعد هو معيار الفلسفة اليونانية فقط بل هو المعيار لكل تفكير فلسفي لاحق، فمن سار على نهج هذا النسق فهو فيلسوف حقيقي وأفكاره فلسفية. أما من خرج عليه فهو ناقل أو مزور أو لا يمتلك خاصية التفكير والقدرة عليه. ومما زاد في سيطرة هذه الآراء بالإضافة إلى ما تحمله آراء ونظريات الفلاسفة اليونان من قوة وإحكام هو أن بعض المفكرين في حضارات لاحقة ذات ثقافات مختلفة اقتبسوا مناهج اليونان وأفكارهم ومصطلحاتهم. دون وعي أن ما قال به الفلاسفة اليونان على قيمته الكبيرة، هو خاص بخصائص التفكير اليوناني وحده. ثم كانت الكارثة عندما تم تعميم الاعتقاد بأن مثل هذا التفكير وهذه المناهج هي أشياء صالحة وصحيحة لكل زمان ولكل ثقافة على نحو مطلق لا استثناء فيه.

لكننا عندما ننظر إلى ما قدمه اليونان نجد أنه لا التعريف ولا المصطلح ولا الموضوع يتعدى حدود العقلية اليونانية، التي حاولت استخلاص الأسس والمبادئ العامة في الفكر اليوناني في عمومه، ووضعه في نسق أو أنساق تتوافق وتتلاءم مع ما يعتقده اليونان، فالفلسفة - مثل أي شيء آخر - لا تتعدى خبرة الإنسان وتصوراته وسبل تحقيق أهدافه. والفلسفة اليونانية لم تكن بعيدة عن ثقافة قومها كما يريد البعض أن يصوره لنا. . فحينما يعرف الفيلسوف اليوناني الفلسفة بأنها «محبة الحكمة» فأن هذا التعريف الذي لاقي القبول والرضا، لم يأت جازفاً. إنما هو نقل أمين لأسس ومعايير واتجاهات الثقافة اليونانية، التي تحدد مهام الفيلسوف إزاء تصوراتها ومعتقداتها عن الكون والإنسان والالهة ومنهج الدراسة. وكل من يخالف هذه الأسس أو منهجها لا يعدّ يونانياً حقيقياً ويخرج عن كونه فيلسوفاً يونانياً وربما ينبذ أو يحارب كما حدث مع السوفسطائيين أو المدارس الفلسفية التي جاءت بعد أرسطو ووصفت بالمذاهب أو المدارس اليونانية الشرقية أي «الهيلينستية» فبدأت هذه التسمية وكأنها اعتذار أو تنصل من اليونان عن نوعية مناهج هذه المدارس التي لا تتفق مع خصائص التفكير الفلسفي اليوناني الصرف كما قرره أكبر فلاسفتهم.

فإذا كان المفكرون اليونان يرون بأن مهمة الفيلسوف «أي محبّ الحكمة» هو أن يتأمل موضوعه دون غرض» وهذا خطأ لأن التأمل نفسه غرض» ويتجاوز الموضوع الماثل أمامه لينفذ إلى أعماقه باحثاً عن أسبابه الأولية الجوهرية التي تمثل الحقيقة الثابتة. على الرغم من أن الافتراض بأن هناك حقيقة جوهرية ثابتة تكمن خلف المظهر المتبدى لنا، هو افتراض لا يدلنا عليه مظهر الأشياء. إنما هو إسقاط للذات على الموضوعات، إلا أن هذا النمط من التفكير يناسب العقلية اليونانية المعروفة بشغفها بأن ترى في الأشياء ثنائيات.

فكل شيء عند اليونان ينقسم إلى اثنين مثل المظهر والمخبر، الذات والموضوع، عالم المثل وعلم الأشباح، العقل والمادة، النظر والعمل، والموضوع والمنهج، السيد والعبد، البحار والمجداف، والقوة الفعل والصورة والهيولى وغيرها من الثنائيات التي أقرتها الثقافة اليونانية وعبر عنها فلاسفتها. فإذا كان هذا استخلاصاً أميناً وبارعاً ومفيداً لليونان إلا أنه كان كارثة على غيرهم. حيث عانت الفلسفات اللاحقة من هذا النمط التعسفي في التفكير. وربما عدم استيعاب الآخرين للدلالة اليونانية لهذه الثنائيات من أسباب إساءة فهم أعمال الآخرين اللاحقة لليونان.

وكان نصيب الفكر الإسلامي من ذلك وافراً، خصوصاً لدى التيار الذي تابع اليونان وهو ما اصطلح على تسميته بالتيار المشائي الإسلامي، حيث قادته هذه المتابعة في العديد من المرات إلى ارتكاب العديد من الأخطاء المنهجية والمنطقية وفي بعض الأحيان كانت الأخطاء موضوعية. وهو ما يبدو في غاية الوضوح حينما يتناول هذا التيار بعض القضايا الإسلامية الخالصة فيدرسها وفق التحديدات والمصطلحات اليونانية. والمثير للدهشة حقاً هو أن هذا التيار حينما يتناول بعض المشكلات اليونانية كان يشير إليها بدلالات إسلامية فوصف هذا التيار إسلامياً بالكافر ووصف في الغرب «بالمشوه» وقد وصل الأمر داخل هذا التيار إلى حد الأزمة خصوصاً عند الفارابي وابن رشد اللذين عبرا عن هذه الأزمة بأن قاما ـ تحت وطأة الثقافتين ـ إلى محاولات التوفيق بينهما.

إن تعريف الفلسفة على أنها «محبة الحكمة» وتعريف الفيلسوف بأنه «محب للحكمة» ووسيلة الفيلسوف في هذه المحبة هي التأمل. هذه التحديدات نابعة أساساً من التصورات اليونانية، وهي تحديدات إن كانت صالحة تماماً للاستخدام بالنسبة للفلسفة اليونانية، إلا أنها غير مناسبة لغيرها من الفلسفات الأخرى، بل ربما كانت مضرة لها؛ لأن الفيلسوف حينما يصنع فلسفته لا يكون كائناً أو كياناً محايداً قائماً بذاته في عراء مطلق. فهو ـ مثل غيره من الناس ـ نتيجة بنحو ما لتصورات ومعتقدات مجتمعه، أي أنه يخضع لجملة الأفكار والعقائد والأساطير في مجتمعه. إلا أنه حينما يصل إلى مرحلة النضج الفلسفي يصبح في إمكانه أن يرى الأشياء والتصورات بوضوح أكثر من غيره، لذلك فهو لا يستطيع تقديم فلسفته منعزلاً عن ثقافته ومجتمعه. بل إنه في الحقيقة هو من يمثلها. أما موقفه هو باعتباره فيلسوفاً من ثقافته وهذا هو العنصر الذي يضيفه فيظهر في اتجاهه إزاء هذه الثقافة. فهو أما أن يقوم بتوضيح الأفكار أو تعديلها أو تقديم البديل الذي يراه مناسباً لها. وهذا الموقف يتميز به فيلسوف عن آخر وفق الإمكانات كل منهما.

إذن، فالفيلسوف ليس منعزلاً عن مجتمعه حتى وإن ظهر ذلك في سلوكه الفردي، فهو إما أن يكون منغمساً في أعماق مجتمعه وثقافته يتعامل مع الأشياء والأفكار على نحو مباشر يوضح أو يفسر أو يعدل هذه الأشياء. أو أن يضع ثقافة مجتمعه أمامه. حيث تكون مهمته هنا هي ربط الأشياء والأفعال مع تصوراته النابعة أساساً من تصورات مجتمعه فيربطها في نسق أو منظومة مبررة من الأفكار والنظريات. أو أن يكون الفيلسوف فوق مجتمعه متجاوزاً الأحداث الفردية واضعاً إياها في شكل قضايا معيارية تسعى إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون أو ما يتمنى لمجتمعه تحقيقه. وهو في هذه الحالة يكون مبدعاً بوضعه آفاقاً جديدة لمجتمعه أو ثقافته، لكن الفيلسوف لا يستطيع تحقيق ذلك ما لم يكن على وعي بثقافة مجتمعه ومعرفتها معرفة بالغة الدقة والوضوح حتى يستطيع أن يصنع من الحاضر غايات في المستقبل يسعى المجتمع ـ أو الثقافة ـ إلى تحقيقها.

ولما كانت المجتمعات تختلف فيما بينها والثقافات تختلف عن بعضها البعض والحضارات بما تحتويه من إنتاجات مادية وتقنيات أكثر اختلافاً. فإن هذا يعني ان لكل مجتمع ولكل ثقافة ولكل حضارة خصوصيتها. وهذا لا يعني الإشارة إلى الأفضلية بقدر ما هو توصيف لما هو كائن. أقول انطلاقاً من هذا الاختلاف فمن المنطقي أن تكون لكل ثقافة وحضارة قضاياها ومشكلاتها فيأتي الفيلسوف الذي يعي هذه القضايا والمشكلات على نحو دقيق فيضع أفكاره ونظرياته التي تتسق وتتناسق مع أسس هذه الثقافة والحضارة عن طريق مناهج مناسبة وصحيحة. وقد اصطلح اليونان على من يفعل ذلك أي من يمتلك فاعلية عقلية وحالة ذهنية واعية ويرى الأشياء بدقة، ويسعى إلى وضعها في رباط من الأنساق المنطقية اصطلح اليونان على تسمية من يفعل ذلك بأنه فيلسوفاً والذي يعني عندهم «محبّ الحكمة».

كان الناس في هذا العالم ومنذ أزماناً سحيقة يمارسون مثل هذه النوعية من التفكير وكانوا وفق إمكانات أزمانهم ـ يمتلكون القدرة على الرؤية العميقة والربط المنطقي. إلا أنه أحداً ـ قبل ظهور مصطلح فلسفة ـ لم يطلق عليهم لفظ فلاسفة ولم تطلق على أعمالهم مصطلح «فلسفة»، إلا بعد ظهوره كمصطلح عند اليونان. كما كان الناس في الثقافات اللاحقة لليونان يطلقون على من يمارس هذه النوعية من التفكير لفظة فيلسوف. وبذلك يكونون قد استعاروا اللفظة اليونانية استسهالاً أو أنها أعجبتهم بل إن المسلمين وحتى داخل التيار المشائي الإسلامي المتابع لليونان لم ترد على لسان أياً منهم لفظة فلسفة أو فيلسوف إلا عند الإشارة إلى اليونان أم هم فقد كانوا يرون بأن اللفظة الصحيحة لهذه النوعية من التفكير هي «الحكمة» والفيلسوف هو الحكيم وليس محبّ الحكمة. وبذلك اختلفت الفلسفة الإسلامية عن اليونانية في المصطلح.

يجب ـ إذن ـ أن نفرق هنا بين المصطلح وبين دلالته واستخدامه. فإذا كان التاريخ يدلنا على أن المصطلح اليوناني «فلسفة»، كتب له أن يستمر وجوده إلى الآن، إلا أن دلالته تختلف من ثقافة لأخرى ومن عصر لآخر. فنظرة مدققة

فاحصة لتاريخ الفلسفة تطلعنا على أن هناك الآلاف من الفلسفات وعشرات الآلاف من الفلاسفة المختلفون في كل شيء ورغم ذلك نطلق عليهم لفظة واحدة وهي أنهم «فلاسفة» الا أن معناها هنا يتحدد وفق فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك فكل واحد من هؤلاء نطلق عليه لفظة «فيلسوف» كما نطلق لفظة «فلسفة» على القضايا التي يبحثها. لكن الاتفاق في اللفظة لا يعني أنهم مثل بعضهم أو أن قضاياهم ومناهجهم واحدة بشكل متطابق. بل نجد أن الفلاسفة في ثقافة واحدة يختلفون إلى حد التناقض.

فاليونان ـ مثلاً ـ وهم الذين وضعوا هذا المصطلح، اختلفوا فيما بينهم اختلافات إلى حد بروز تيار متصارعة. ليس هذا فحسب بل حتى داخل التيار الواحد. برزت هذه الاحتدامات حد الصراعات؛ ففي التيار الذي يمثله كل من سقراط وأفلاطون على سبيل المثال، والتيار الذي يمثله أرسطو. نجد اختلافات في موضوع الفلسفة فمثلاً ـ وكما يقال أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. وحينما جاء أفلاطون صعد بالفلسفة إلى السماء. وبعدهما جاء أرسطو الذي أنزلها إلى الأرض من جديد ولكنها بشكل يختلف اختلافاً كبيراً عن سقراط، فرغم هذا الاختلاف داخل التيار الواحد فإن هذا لا يحرم أياً منهم من نطلق عليه تسمية «فيلسوف» ونطلق على آرائه ونظرياته ونسقه الفلسفي «فلسفة» دون تناقض في هذه التسمية رغم الاختلاف الواضح بينهم.

إن هذا الاختلاف الواضح بينهم، رغم اشتراكهم في موقع جغرافي واحد وينتمون إلى عرق واحد وجنس واحد، ولهم ثقافة واحدة وينظرون إلى الموضوعات ذاتها. أي أنهم يشتركون في الأسس الأولية والتصورات العامة التي يقرها المجتمع اليوناني. إلا أن كل منهم ينظر إليها من زاوية خاصة به وحده. أعني أن الحالة الذهنية لكل واحد منهم تختلف عن الحالة الذهنية للآخرين، فأحدهم رأي أن الفلسفة الحقة هي تلك التي تسير بين الناس والآخر لم يرضه هذا الأمر فصعد بها إلى السماء، فيما أعادها الثالث إلى الأرض ولكن على نحو مختلف عن سابقيه. اقصد أنه رغم الاختلاف إلا أننا نطلق عليهم

جميعاً لفظة «فلاسفة» وفلاسفة يونان بالتحديد. دون أن تفكر بسلب هذه اللفظة عن أي منهم.

هذا حدث في حضارة واحدة ذات ثقافة واحدة بل في تيار من تيارات هذه الثقافة. فماذا يكون الأمر لو تكلمنا عن التيارات الأخرى مثل تيار الفلاسفة الطبيعيين وتيار السوفسطائيين وتيار الأبيقورية والرواقية. أيّاً من هذه التيارات الذي يمثل الفلسفة اليونانية؟!.. ولماذا كان تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو التيار الرسمي الذي اتفقنا على تسميته بالفلسفة اليونانية؟.

ربما يعود ذلك إلى أن هذا التيار هو أكثر التيارات تعبيراً عن خصائص التفكير اليوناني وأنه ـ رغم الاختلاف بين فلاسفته ـ يشكل منظومة فلسفية متناسقة ومتماسكة بنحو من الأنحاء. ورغم أن بعض الفلاسفة المسلمين أقرب إلى أفلاطون وأرسطو من السوفسطائيين أو الرواقيين والابيقوريين. إلا أن تاريخ الفلسفة يحرم بعض المسلمين من لفظة فلاسفة رغم استخدامهم المنهج اليوناني في كيفية رؤية الأشياء فيما يمنح هذه التسمية لرجال المدارس اليونانية المختلفة عن أفلاطون وأرسطو اختلافات حادة

على هذا الأساس يصبح الحكم على كل تفكير وكل فاعلية ذهنية تستشرف ما ينبغي أن يكون من خلال الأنموذج اليوناني، بل تيار من تياراته، هو حكم يجانبه الصواب وفيه تعسف وخالٍ من الموضوعية والدقة على نحو يكاد أن يكون متعمداً. لأن لكل حضارة وثقافة معاييرها الخاصة ومنهجها الخاص النابع من جملة الأسس والمعطيات والخصائص التي تجعلها هي ذاتها وليست غيرها، ووفق هذا الاستخدام للمنهج يعتبر ارستيبوس وكارنيادس وإقليدس وأفلوطين أكثر يونانية من بروتاجوراس وأبيقور. لأن كارنياس وارستيوس وأفلوطين يتبعون المنهج اليوناني كما نادى به سقراط وأفلاطون وأرسطو والذي خالفه بروتاجوراس الذي كان من سكان أثينا نفسها.

إن الحكم على يونانية أية فلسفة في أي فكر وثقافة ينبع أساساً من

استخدام المنهج اليوناني في ذلك الفكر وتلك الثقافة وليس الحكم على كل فكر وكل ثقافة مختلفة عن اليونان، ولا تستخدم منهجهم بأنهم لا يعرفون الفلسفة ولا يفكرون تفكيراً فلسفياً أعني أن الخلاف والاختلاف لا يحرم أي فكر من أن يكون فلسفة بطريقته ومنهجه طالما كانت هذه النوعية من التفكير تتجاوز النظرة العادية للأشياء، وتحاول الوصول إلى الأسس العامة أو الكلية التي تربط الموضوعات أو الأحداث المجزأة وفق نسق كلي مبرر ويقبل التعميم منطلقاً من المبادئ العامة التي تقرها الثقافة التي يعيش فيها الفيلسوف أو أن يضع مبادئه الخاصة به وحده على شرط أن يلتزم بها في كل اتجاهات فلسفته.

هذه النوعية من التفكير هي فلسفة والذين يمارسونها هم فلاسفة. دون أن يعني ذلك بأنهم فلاسفة على الطريقة اليونانية. فهم يختلفون عن اليونان حتى وإن استخدموا المصطلح اليوناني نفسه. لأن استخدام المصطلح لا يعني شيئاً سوى استعارة. لأن المصطلح في ثقافتين مختلفتين يشير إلى كائنين أو كيانين مختلفين عن بعضهما البعض تمام الاختلاف، وهو ما نلاحظه في أسماء الأدوية والآلات بل وفي بعض النظريات كمصطلح «الذرة» الذي كان يعني شيئاً عند اليونان وهو اليوم يشير إلى مفاهيم لا علاقة لها بما كان اليونان يقولونه عنها. بل أكثر من هذا فنظرة سريعة على تاريخ الفلسفة تخبرنا أن هذه فلسفة يونانية وتلك هندية وأخرى صينية، وهذه إسلامية وتلك عصور وسطى أوروبية وفلسفة حديثة وفلسفة معاصرة.

هذا التوصيف «أو التصنيف» يدلنا على ان الفلسفة ليست واحدة، كما أن لكل كيان منها خصائصه ومميزاته ونواقصه. أعني أن كل كيان استخدم هذه النوعية من التفكير فيما يحيط به ويخصه سواء قبل اليونان أو بعدهم فإذا ما اصطلحت البشرية على تسمية هذه النوعية من التفكير بالمصطلح اليوناني «فلسفة» فهذا لا يعني أنهم جميعاً يونان.. من ذلك مثلاً إذا ما وضعنا فيلسوفاً معاصراً أمام أرسطو، فما هي عناصر الاتفاق بينهما؟.. هل من الممكن أن نحرم الفيلسوف المعاصر من هذه الصفة لمجرد أنه نقيض أرسطو في كل

شيء؟! . . صحيح أن الفيلسوف المعاصر لا يستطيع ـ ولن يستطيع ـ أن ينفي أن المصطلح يوناني الأصل، إلا أن دلالته الآن لا علاقة لها بالأصل من حيث الأسس والمبادئ والمناهج والتقنيات والمهام. . أي أن هذا المصطلح له في الفكر المعاصر دلالات تختلف عن دلالاته اليونانية الساذجة.

لكن من الممكن أن يتخذ الفيلسوف المعاصر والذي يعيش في زماننا الآن النهج اليوناني في تناوله للمشكلات والقضايا ويقرر الحقائق بالطريقة التي سار عليها اليونان. فإن هذا الفيلسوف في هذه الحالة يكون تابعاً للفلسفة اليونانية ويخرج عن كونه معاصراً لنا على الأقل في طريقة تفكيره. لأن للفلسفة المعاصرة شروطها واشتراطاتها. ولها أصولها وبديهياتها ومناهجها وتقنياتها.

وفق هذا المنظور التحليلي نستطيع أن نقرأ الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالفلسفات السابقة عليها واللاحقة لها. دون إطلاق الأحكام جازفاً وبذلك ينفك الارتباط المزعوم بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية على الرغم من أنني لم أجد سبباً أو مبرراً في الإجابة عن السؤال «لماذا تم ربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية بالذات؟. . على الرغم من أن العديد من الفلسفات المختلفة كانت تحيط بالثقافة الإسلامية واحتكت بها. . فهل هذا الربط يعود إلى أن كتب تاريخ الفلسفة تضع هذه المقابلة؟. . أو لأن الانتقادات التي وجهت للفلسفة الإسلامية كانت بمعايير الفلسفة اليونانية؟. . أو لأن بعض التيارات الفلسفية الإسلامية أخذت من اليونان المصطلح أو لأن بعض الفلاسفة المسلمين ساروا على النهج اليوناني؟. . أو ربما يرجع ذلك كل الأسباب السابقة وغيرها أيضاً؟. .

لكن هذا لا يمثّل الفلسفة الإسلامية ولا هي الحقيقة. فماذا عن التيارات الأخرى المخالفة لليونان في الموضوعات والمناهج؟. . وماذا عن الفلاسفة الذين رفضوا طريقة التفكير اليوناني وهم فلاسفة محترفون وفلاسفة علم وعلماء وفقهاء وصوفية تميزوا بالإبداع وقدموا للبشرية في شتى نواحي العلوم إنجازات بالغة الدقة إلى درجة أن بعض إنجازاتهم لا زالت مستخدمة إلى الآن.

أقول: إن الأنموذج اليوناني وإن كان حاضراً في الفلسفة الإسلامية إنما كان ذلك في تيار واحد من تياراتها. على الرغم من أن هذا التيار لم يكن يونانياً صرفاً طوال الوقت إلا أنه يحسب على الفلسفة اليونانية. هذا مقبول إلى حدٍّ بعيد إلا هذا التيار لا يمثل كل الفلسفة الإسلامية فهي تضم العديد من التيارات والعديد من الفلاسفة في شتى المجالات لذلك يكون من التعسف أن نقرأ الفلسفة الإسلامية من خلال الأنموذج اليوناني فقط. بل هي فلسفة إسلامية بكل أطيافها وإبداعاتها أي إسلامية في الأساس والمنهج.

الفلسفة عند المسلمين

إذا كنا إلى الآن نتكلم عن موضوع معقد وشائك بعبارات بسيطة وواضحة حرصاً منا على تجنب استخدام المصطلحات الفلسفية الفنية، من أجل محاولة رسم صورة تخطيطية أولية للمشكلة. لكن علينا ـ ومنذ الآن ـ أن نتعود وجود مثل تلك المصطلحات، لأنه ليس هناك مفر أمامنا من وضعها وتحديدها بشكلها الصحيح. كما سنحاول وبقدر الجهد ـ الابتعاد عن الإجابات الحدية التي قررها أذكياء الناس منذ حقب بعيدة في مجال الفلسفة الإسلامية. المؤيدين لوجود مثل هذه الفلسفة والرافضين اعتبارها فلسفة على أي نحو.

نحن نعلم أن الإجابات الحدية وبالذات في الفلسفة، لا تعتبر إجابات صحيحة ولا تقول لنا شيئاً حقيقياً، لأنها إجابات دجماطيقية ترفض الإنصات لمبررات الإجابات الأخرى بشكل قطعي. كما أن الإجابات الأخرى تقف الموقف نفسه حيال الإجابة الأولى. وتطلعنا كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية المهيبة والتي كتبها أناس أكثر مهابة، أن الإجابة عن وجود فلسفة إسلامية انقسم إلى إجابتين رئيستين إحداها تؤكد وجودها والأخرى تنفيه، وأن أية إجابة منهما يقف خلفها العديد من العباقرة المدعومين بالكثير من الأدلة والأسانيد والبراهين، التي تؤيد إجابته وتدحض الإجابات الأخرى.

بذلك تحصلنا على ثروة هائلة من الإجابات المذهلة الصحيحة والخاطئة على حد سواء والتي أجابت عن كل شيء إلا عن السؤال الأساس والمباشر عن وجود فلسفة إسلامية ليس لأنها إجابة قطعية غير مفهومة وغير صحيحة فحسب، بل لأن السؤال ـ وبالتالي الإجابة كلاهما عام وغامض والحال في ذلك، كأن يسألك أحد «هل أنت موجود»؟ أو «هل الشجرة موجودة»؟ كيف يمكن لك ان تثبت له وجودك؟.. وكيف تبرهن على وجود الشجرة؟.. إن محض السؤال «وكذلك النفي» يفترض وجود الشيء لكي نسأل عنه «أو ننفيه» أما نوع الوجود المقصود فهو يختلف من حالة لأخرى ومن نسق لآخر. ولكل حالة نسقها.

لذلك فإن السؤال عن وجود (أو عدم وجود) فلسفة إسلامية يفترض أولاً الإجابة عن سؤال أكثر تحديداً حتى تكون إجابتنا صحيحة، وهو ماذا نقصد حينما نقول: فلسفة إسلامية؟!.. وخلافاً لما هو منتظر فإن الإجابة كانت صاعقة، وهي أن موقف الرافضين وموقف المؤيدين ـ برغم ما يبدو من تناقض بينهما ـ ينطلقان من موقف واحد مبنى على تعريف الفلسفة بشكل محدد. أعني ان مفهوم الفلسفة وتعريفها عند الفريقين واحد فالذي يؤيد وجود فلسفة إسلامية، إنما يستند في ذلك إلى وجود مطابقة ـ جزئية أو عامة ـ ما بين نوعية التفكير الفلسفي عند المسلمين وبين التفكير الفلسفي اليوناني.. كذلك يذهب الذي يرفض وجود فلسفة إسلامية، إلى أن هناك اختلافات كبيرة وكثيرة ما بين الفكر الفلسفي اليوناني وبين الفكر الإسلامي. وهذا يعني أن الأطراف المتناقضة في مواقفها حيال الفلسفة الإسلامية إنما ينطلقون من تصور محدد للفلسفة وهو أن الفلسفة إنما هي الفلسفة اليونانية.

فهم ـ جميعاً ـ يتفقون في الموقف ولكنهم يختلفون في الاتجاه، أعني يختلفون في الحالة الذهنية التي يروا من خلالها موضوعهم. بذلك فإنه لا فرق بين من ينظر إلى الفلسفة الإسلامية من خلال الفلسفة اليونانية. أو أن ينظر إلى الفلسفة اليونانية من خلال الفلسفة الإسلامية. لذلك فإنه يتوجب علينا قبل أن نقبل أو نرفض أية إجابة عن وجود الفلسفة الإسلامية، أن نفهم الصورة الذهنية

التي يمتلكها كل فريق عن الفلسفة بوجه عام والفلسفة الإسلامية بوجه خاص. عندها نستطيع وبسهولة أن نفهم ماذا يقصد كل فريق ـ مؤيد أو رافض ـ من القول «فلسفة إسلامية».

لذلك يتعين علينا وقبل أي شيء آخر، أن نحدد ما هو المقصود بالفلسفة الإسلامية رغم بساطة وسهولة هذا السؤال إلا أنه في الآن نفسه ـ مكمن الصعوبة. إذ إننا نجد على امتداد الفكر الفلسفي الإسلامي أن الفلسفة اليونانية تقبع فيه ومن خلفه أيضاً دون مبرر واضح. أعني أن الفلسفة اليونانية كانت طوال الوقت هي الأنموذج الذي يقاس به كل فكر فلسفي. ورغم عيوب هذه النظرة إلا أننا سنحاول التغاضي عنها بصورة كاملة. لأنها نظرة غير علمية وفوق ذلك فهي قليلة القيمة.

للوصول إلى تحديد دقيق للفلسفة الإسلامية علينا أن نجيب على العديد من الأسئلة:

1 ـ ما نقصد بالمصطلح «فلسفة»؟.. هل يستخدم بدلالته اليونانية أم له دلالات أخرى.

2 ـ ما هي الموضوعات المشروعة لكي يكون البحث فلسفياً؟

3 ـ ما هي الأسس والمبادئ والأفكار التي تؤسس كيان الفلسفة؟ هل هي مطلقة عامة أم نسبية وخاصة بها.

4 ـ هل المنهج واحد في كل الفلسفات؟ أم أن لكل فلسفة مناهجها مبررة وقادرة على الإجابة عن كل سؤال من داخل هذه الفلسفة.

5 ـ ما هي الحالة الذهنية التي يكون عليها الشخص حتى نصفه بأنه فيلسوف؟.. رغم أن هذه الحالة توحي بالذاتية بمعنى من المعاني. إلا أنها ليست ذاتية فردية منعزلة عن ثقافتها.

فإذا ما استطعنا الحصول على مفاهيم وتصورات واضحة عن هذه الأفكار خصوصاً إذا كانت متسقة ومتناسقة فيما بينها ومربوطة في منظومات نسقية

محكمة. فإن ذلك يعني ـ على ما يبدو ـ بأننا في حالة فلسفة، سواء أكانت إسلامية أو يونانية أو معاصرة. لذلك سنحاول تحليل كل عنصر من هذه العناصر السابقة وتطبيقه على ما هو موجود في الفكر الإسلامي سلباً أو إيجاباً. مع ملاحظة أن ترتيبنا هنا لهذه للعناصر لا يعني ذلك الإشارة إلى الأسبقية أو الأفضلية إنما هو ترتيب منطقي لا أكثر ولا أقل.

أولاً: المصطلح

استخدم اليونان مصطلح «فلسفة» الذي يعني عندهم «محبة الحكمة» حيث تشير اللفظة Philos إلى المحبة أو الحب واللفظة Sophia تشير إلى الحكمة، ليس فقط للدلالة على مجال البحث في مثل هذا النوع من الدراسة، إنما أيضاً يقرر الموقف الذي يجب أن يقفه كل من يريد أن يدخل في هذا النسق من التفكير. وهو موقف المحب، ومنهجه في هذه المحبة هو التأمل، الذي لا بد له من موضوع يتأمله. وفي هذا إقرار بوجود عالم منفصل عن الذات المتأملة حتى إن كان موضوع التأمل هي الذات نفسها. فهنا تتخارج الذات عن ذاتها وتضع نفسها كمقابل موضوعي للذات المتأملة. فتصبح هي الذات والموضوع في الآن نفسه. وبمنهج التأمل لا يمكن انتظار النتائج والمنافع المادية إنما فقط التأمل والاستمتاع به.

وهذه بهجة لا شك، إلا أنها بهجة الإنسان غير الفاعل ذو الكيان المحايد الذي يعزل ذاته عما حوله باعتباره ليس طرفاً ـ حتى إن كان موهوماً ـ فيما يراه فيضع الذات (المتأمل) أمام الموضوع (الذي ينصب عليه التأمل) وهما معاً معطيان أوليان. ولا يحق لنا أن نسأل عن ما هي الحكمة؟!.. ولماذا نحبها؟!.. وكيف يمكن عبور الهوة بين الذات والموضوع؟.. فإذا كان الفلاسفة لم يجيبوا على ذلك فإن ذلك كان تحت وطأة التزامهم بتطبيق الثنائية على كل شيء، والتي كانت عنواناً رئيسياً عندهم.. إلا أن ذلك يثير العديد من الإشكالات ومنها في هذا المجال، إننا لم نعد في الحقيقة بصدد طرفين متقابلين

بل ثلاثة أطراف على الأقل وفق التصنيف اليوناني. فالإقرار بالذات ككيان منفصل عن الموضوع. هو في ذات الوقت إقرار بالفاصل بينهما والذي يخترقه التأمل النابع من الذات والمتجه نحو الموضوع.

فإذا كان ذلك يتوافق مع العقلية اليونانية ومبادئها ومسلماتها إلا أنها عند غيرهم تصبح عقبة كبيرة. وقد اتضح ذلك في الفلسفة الإسلامية. بل وفي داخل التيار المشائي الإسلامي نفسه. إذ لم يقر هذا التيار التعريف بالمصطلح اليوناني. وإن أورده فلاسفة هذا التيار العديد من المرات. إلا أن ذلك كان لوصف الفلسفة اليونانية. لأن المبادئ الأساسية لثقافتهم الإسلامية تقرر الفاعلية للإنسان وأنه جزء من العالم ومنغمس فيه وأن الإنسان والعالم معاً مخلوقين لله. ولم تعد الذات منعزلة عن موضوعها. أي لا يمكن أن تكون الفلسفة هي «محبة الحكمة» إنما هي عندهم «الحكمة «ذاتها. وهي فعل إنساني، يقول الكندي في تعريفه للفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1]. كما يعرف ابن سينا هذا العلم «وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم»[2].

هذه التعريفات التي قدمها التيار المشائي المتابع لليونان لم تكن مجرد تعريفات مختلفة فقط، بل نجد فيها نقلة معرفية واضحة المعالم. حيث اختفت الهوة المفترضة بين الذات والموضوع وأصبح التأمل عندهم فعل الذات في الموضوع وارتباط الموضوع بالذات ولم يعد منهج تأمل الموضوع والاكتفاء به مقبولاً. فاختلاف مفهوم الذات ومفهوم الموضوع جعل العلائق بينهما تصاغ بطريقة جديدة فالحكمة لم تعد موضوعاً للتأمل وللمحبة إنما فعل وبحث واستقصاء والذي يقوم بذلك ليس محباً لها فقط بل هو حكيم. الذي أصبحت مهمته وكما يقول الكندي «إن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل

---

(1) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية «تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة» دار الفكر العربي القاهرة 1950، ص 104.

(2) ابن سينا «منطلق المشرقيين» تقديم شكري النجار، دار الحداثة بيروت 1980، ص 6 ـ 7.

حضارة والاحتراس منه»[1]. كما يري إبن سينا أن الحكمة هي «أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم بأفضل معلوم ـ الله ـ وبالأسباب القصوى من بعده. وهو أيضاً معرفة بالأسباب القصوى للكل. وهو أيضاً معرفة بالله»[2].

على الرغم من هذه التعريفات التي قدمها التيار المشائي الإسلامي، لم يكن الهدف منها الخروج عن تعريفات أرسطو. إنما كانوا يسعون إلى شرحها وتوضيحها، فجاء هذا الشرح وهذا التوضيح على نحو يتوافق مع الأسس والتصورات الإسلامية. أو أنهم أعطوا للتعريفات اليونانية دلالات إسلامية وسواء أكان ذلك بوعي منهم أو دون وعي. فإن الفكر الإسلامي لا يرى الذات ككيان مطلق في فراغ مطلق ومعزولة عن غيرها. بل هي جزء من الكون فاعلة فيه ومتفاعلة معه دون انفصال.

كما أنه لم يكن من المستساغ ـ إسلامياً ـ أن تعد الفلسفة مجرد تأمل وأن الفيلسوف هو متلقي سلبي يكتفي بما يضفيه عليه التأمل من متعة فردية. فعند المسلمين لم يعد الفيلسوف محباً للحكمة بل هو حكيم. وفي بحثه في الوجود العام أو في المبادئ العامة، التي تجعل الموجود موجوداً، أصبح كذلك يدل على البحث فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها وهو الله[3].

فإذا كان البعض يرى في ذلك انحرافاً لممارسة العمل الفلسفي. فإن ذلك الرأي يجانبه الصواب إذا كان يقصد بالعمل الفلسفي هي الفلسفة بشكل عام. أما إذا كان يشير إلى أن المسلمين انحرفوا عن الفلسفة اليونانية. فهذا صحيح. وهذا لا يضر لأن كل بحث فلسفي ـ أو علمي ـ لا يمكن أن ينطلق من فراغ. إذ لا بد من وجود مبادئ ومسلمات أولية تحددها ثقافة المجتمع ويستند إليها البحث.

---

(1) الكندي: رسائل الكندي، ص 104.

(2) ابن سينا ـ منطق المشرقيين، ص 7 ـ 8.

(3) انظر: يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة العامة» دار النهضة العربية. القاهرة. 1972 ـ ص 63.

ورغم ذلك فهي لا تظهر في الأفكار والنظريات التي يتم صياغتها. وهو ما عبر عنه «توماس كون» بالنظريات الماورائية. والفلسفة اليونانية نفسها لم تكن بعيدة عن ذلك. وإلا لماذا توصف باليونانية. أعني أن الفلسفة اليونانية لم تكن بعيدة عن ثقافة قومها موضوعاً ومنهجاً. وكذلك الأمر عند المسلمين إلى درجة أن ظهرت ملامح هذه الأسس والمسلمات حتى داخل التيار المشائي الإسلامي المتابع لليونان.

لذلك فإن الاعتقاد بأن المصطلح محض لفظة اتفق عليها الناس أو لاقت قبولاً عندهم رغم أن القبول والاتفاق من أساسيات ثبات المصطلح وانتشاره، إلا أنهما ليس هما المصطلح، إذ لا بد ان يشير المصطلح إلى موضوعه أو مجاله وفق ما يراه من وضعه. أي أن المصطلح تحكمه عدة شروط وهذه الشروط لا تدخل فيه أو ليست هي من ضمنه. على الرغم من أن هذه الشروط هي التي تحدده على النحو الذي هو عليه. وكذلك تسعى إلى توجيه الأذهان إلى ناحية محددة تريدهم أن ينظروا إلى المصطلح من خلالها. فإذا ما قال اليونان على أن الفلسفة هي محبة الحكمة، فإن ذلك لم يكن اعتباطاً ولا جاء بمحض الصدفة. بل إن مبادئ تصورات ثقافتهم هي التي حددت الموضوعات وطريقة رؤيتها. لذلك جاء المصطلح اليوناني تعبيراً صحيحاً لهذه المبادئ والتصورات. وقد استشعر فلاسفة التيار المشائي الإسلامي ذلك، فرغم أنهم أتباع الفلسفة اليونانية إلا أن الأمانة العلمية لديهم منعتهم من إطلاق هذا المصطلح أو تعميمه على كل فكر فلسفي حتى داخل الثقافة الإسلامية. فظلوا يستخدمون مصطلح «فلسفة» للإشارة إلى الفلسفة اليونانية. أما الفلسفة الإسلامية فكانوا يطلقوا عليها مصطلح «الحكمة».

لكن هذا لا يمنع أن يأتي المصطلح بمحض الصدفة. إلا أن هذا قليل الحدوث. ومن ذلك أن تاريخ الفلسفة يدلنا على أن مصطلح «الميتافيزيقا» مثلاً لم يوضع بشكل متعمد أو مقصود. بل جاء عن طريق الصدفة. وإن كانت صدفة حسنة. إذ تصادف أن هذا المصطلح يطابق الموضوع. ورغم أن مصطلح

الميتافيزيقا جاء للإشارة إلى كتب أرسطو وأن أرسطو نفسه لم يعرف هذا المصطلح ولا خطر بباله. إذ ظهر هذا المصطلح للإشارة إلى ترتيب كتب أرسطو عند أحد مصنفي كتب أرسطو وهو «اندرونيقوس الروديسى» الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية. فقد عني اندرونيقوس بترتيب كتب أرسطو فوجد لواحد منها ثلاثة عناوين هي: الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهي. لاشتمال هذا الكتاب على ثلاثة مباحث كبرى ولكل مبحث كتاب. الكتاب الأول يبحث في مبادئ المعرفة إطلاقاً. والكتاب الثاني يبحث الأمور العامة للوجود. والكتاب الثالث يبحث في الألوهية.

هذه المباحث تشترك في صفة واحدة، وهي أنها على درجة عالية من التجريد وتؤلف علماً بهذا الاعتبار، وإن لم يكن لها عنواناً واحداً. وقد وضعها «اندرونيقوس» بعد كتب الطبيعة في الترتيب التصنيفي. وكل من يطلب معرفة آراء أرسطو في مجالات المباحث الثلاث يشار له بأنه سيجدها بعد كتاب الطبيعة. أي الذي يلي كتاب الطبيعة في التصنيف. وهكذا جاء لفظ ما بعد الطبيعة. أي الميتافيزيقا. ثم أصبح هذا المصطلح بعد ذلك يشير ويدل دلالة محددة على نوع معين من الدراسات. تصادف أن كان مناسباً لمجال بحث هذه النوعية من الدراسات.

فإذا كان هذا المصطلح الذي جاء بمحض الصدفة، وأن أرسطو نفسه لم يكن على علم به وأن المصطلح كان مناسباً لموضوعه. إلا أن ذلك لا يعني الارتكان إلى الصدفة بصفة كلية. لأن هذه الصدفة كانت متلائمة مع العقلية التي ظهرت فيها. كما أن الوعي والإدراك لما تعنيه هذه اللفظة واستخدامها على نحو صحيح، هو الذي يعطيها الاستقرار بتكرار تداولها. وهذه الأشياء تحددها ثقافة المجتمع ومنهجها. إذ لو ظهر هذا المصطلح في زمان آخر وفي ثقافة أخرى لربما كان يدل على أي شيء ولم يكتب له الاستمرار. فرغم شهرة أرسطو المدوية إلا أنه لم يكن له الفضل في تحديد مصطلح هذا العلم ولا كان أول من تناول البحث في موضوعاته. إنما فضل أرسطو ـ هنا ـ يرجع إلى تحديده

لموضوع هذا العلم على نحو أثر في أغلب الفلسفات التي جاءت بعده سلباً وإيجاباً.

أقصد من وراء ذلك، أن أقول إن استخدامنا لمصطلح ما لا يعني أي شيء. لأننا نحن ـ أو ثقافتنا ـ الذين نعطي للمصطلح دلالته ومعناه وتحديد مجاله وموضوعاته وليس شرطاً أن يكون استخدامنا له وفق ما ارتآه واضعه الأول أو وفق ما استخدم في السابق. إذ يمكن أن نستخدم هذا المصطلح بدلالات مختلفة تتفق مع ما نراه صحيحاً، وهذه خاصة بنا لكن الأمر يختلف إذا كنا نتكلم عن المصطلح عند من وضعه أو الثقافة التي صنعته. ومن الممكن أن نواصل السير على هذا المصطلح بتعريفه الأول وإذا كانت فقط حالتنا الذهنية وأسس تصورات ثقافتنا ترغمنا على السير في هذا الاتجاه. أو إذا ارتأينا أن هذا المصطلح يصلح في التعبير عن منهجنا في رؤية مجالات وموضوعات هذا العلم. إلا أن ذلك ليس ملزماً لنا ولا للعلم أيضاً.

على أساس هذا التحليل، نستطيع أن نتفهم كيف تعامل الفلاسفة المسلمون مع مصطلح «الفلسفة» اليوناني أقصد التيار المشائي الإسلامي، الذي سار على تقاليد الفلسفة اليونانية ولم نأت بموقف التيارات الإسلامية الأخرى والمخالفة لآراء اليونان. وذلك حتى نتبين ومنذ البداية اتجاهات الفلسفة الإسلامية داخل التيار المشائي وموقفها من المصطلح وموضوعاته فإذا كان لا أحد يستطيع أن ينكر إن المصطلح ـ كمصطلح ـ هو يوناني الأصل. وأن اليونان بكثير من الإتقان قد حددوا مجالاته وموضوعاته عن طريق أسس وقواعد بالغة الإحكام وبنوا عليه أنساقاً فلسفية مذهلة في تلك العصور القديمة. إن كل ذلك يخص اليونان وحدهم. أي إن ما قاموا به ليس مقياساً ولا معياراً لكل تفكير.

فالثقافات المنتجة والقوية تضع مصطلحات وموضوعات وفق مبادئها وتصوراتها، وهي حينما تأخذ أو تستلهم بعض الأفكار والنظريات، فهي تأخذ ما يناسبها وتضعه في نسقها الخاص بها. كما أنها حينما تعدل بعض الأفكار السابقة عليها فإن ذلك يتم وفق معاييرها الخاصة. فيخرج ما تم أخذه أو تعديله

كائناً جديداً مختلفاً عما كان عليه في السابق. وإن كان ما تم أخذه أو تعديله لا ينفي أصله الأول. إلا أنه يوضع في إطار جديد لا علاقة له بالأصل أو الإطار السابق.

فإذا كان فلاسفة التيار المشائي الإسلامي. قد تأثروا وأخذوا بالتعريف اليوناني للفلسفة فأن ذلك كان يشير عندهم إلى الفلسفة اليونانية وحدها، ون كانوا قد عدّلوا هذا الموقف إزاء نوعية التفكير الفلسفي عند المسلمين وأطلقوا عليه مصطلح «الحكمة» فلم تعد الفلسفة هي محبة الحكمة ولا الفيلسوف هو محب الحكمة، إنما أصبحت الفلسفة هي الحكمة والفيلسوف هو الحكيم.

ثانياً: ما هي الموضوعات المشروعة لكي يكون البحث فلسفياً

إن الغاية من وضع هذا العنوان على هذا النحو من الصياغة، هي محاولة معرفة الموضوعات التي تدرسها الفلسفة والتي تحددها وتميزها عن غيرها من علوم ومجالات. مثلما الجسد هو موضوع علم الطب والتاريخ وأحداثه موضوع علم التاريخ. لأنه عن طريق تحديد موضوع الفلسفة نستطيع أن نشير إليها بأنها فلسفة أو نبعدها عن هذه الصفة. ولكن حينما ننظر في كل الاتجاهات لا نجد موضوعاً محدداً للفلسفة، أعني وعلى نحو أكثر مباشرة ليس هناك موضوعاً للفلسفة قائماً بذاته. بل إن أي موضوع يتحدد في الفلسفة وتتضح معالمه لا يعود ينتمي للفلسفة!. فقد كانت الفلسفة قديماً وكما يطلق عليها تسمية «أم العلوم» الا أنه كلما تحدد موضوع داخلها انفصل عنها واستقل بذاته كعلم له موضوع محدد.

على هذا الأساس أصبح من المألوف أن ينظر إلى أنه ليس للفلسفة موضوعاً محدداً. إنما هي منهج. هذا صحيح إلى حد بعيد. وقد استغل أولئك *الذين يكنون العداء للفلسفة هذه الحقيقة وطالبوا بإلغائها أو طمسها طالما ليس* لها موضوعاً. إلا أن الأمر لم يكن كذلك. فالمقصود بأن الفلسفة هي منهج في المقام الأول باعتبارها رؤية عقلية متميزة وإدراك واعي بالتفاصيل المجزاة

والانطلاق بها في صياغة كلية إلى ما ينبغي أن يكون. فهي التي تربط الجزئي بالكلي دون أن تضحي بأي منهما. وبذلك يكون أي علم أو أية أحداث هي موضوعات قابلة للبحث والنظر الفلسفي. أي موضوعات للفلسفة. وحتى المنهج حينما يخضع لهذه النظرة لا يعود منهجاً فحسب بل هو أيضاً موضوعاً للفلسفة أي الذي تنصب عليه الدراسة الفلسفية.

ما أقصده هو أن الفلسفة وإن كانت منهجاً دون أن يكون لها موضوعاً. فإن هذا لا يعني أنه لا جدوى منها ويجب حذفها، بل على العكس من ذلك، فنحن نقصد تمديد واتساع التفكير الفلسفي بأن تصبح كل الموضوعات وكل العلوم قابلة لأن تكون موضوعات صالحة للبحث الفلسفي. وأن كل علم على حدة يريد أن يتماسك كعلم ويتطور لا بد له من أن يستعين بالفلسفة، وهذه ليست أمنية أو حلماً. إنما هو واقع حدث ويحدث. ونظرة فاحصة لأي علم يطلعنا على الدور الذي قامت به الفلسفة في تحديده وتماسكه وتطوره وكما رأينا في الطب ـ مثلاً ـ وموضوعه الجسد الإنساني. فإن هذا الموضوع لم يتغير منذ أن عرف الإنسان الطب إلى الآن، ولكن الطب الآن ليس هو الطب في الأزمان السحيقة. فقد تطورت مناهجه ووسائله وتقنياته، ولم يكن ذلك بسبب النظرة الطبية الخالصة، إنما تم حينما تدخلت النظرة الفلسفية التي استوعبت الأحداث (الحالات) الفردية وانطلقت منها إلى رؤية كلية لتغيير النظرة إلى الحالات الفردية وربطها بقوانين ونظريات أكثر تطوراً وأكثر صحة. فالذي تغير وتطور ليس هو الجسد الإنساني، إنما الذي أحدث ذلك التطور المذهل والمستمر هو منهجنا في النظر إلى الجسد. أي الأفكار والأسس الجديدة الذي تحل محل الأفكار والأسس القديمة. فموقفنا إزاء الجسد وإزاء الآراء والأفكار القديمة، هذا الموقف ليس حالة طبية وإنما هو حالة وموقف فلسفي نقفه لرؤية الجسد وتحديد وسائلنا إليه.

لذلك فإن القول بأن هذه الثقافة لها فلسفة وتلك ليس لها فلسفة، يمسي لغواً لا معنى له، وذلك كأن نقول هل الفلسفة فلسفة؟! . . هذا بصورة عامة، أما

إذا كان لدينا معيار محدد نحكم به على أي فكر بأن لديه فلسفة أو ليست لديه فلسفة. فإننا هنا لم نعد بصدد آراء وحقائق علمية إنما بصدد أحكام وعقائد.. وهو ما حدث في الحكم على الفكر عند المسلمين. حيث كان الأنموذج اليوناني هو المعيار الذي طبق على نوعية الفكر عند المسلمين. والغريب والمثير للدهشة أن هذا المعيار اليوناني لم يطبق على كل اليونان إنما على بعض اتجاهاته، أما الاتجاهات اليونانية الأخرى فقد فلتت من هذا المعيار، ورغم ذلك لم ينزع عنها صفة الفلسفة والتفلسف.

فقد قدمت الفلسفة اليونانية على أنها مجموعة من الأنساق الفلسفية المتماسكة والمتكاملة في موضوعاتها ومناهجها. ويمثل سقراط وأفلاطون وأرسطو نسقاً من هذه الأنساق. إلا أن هذا النسق أصبح هو الذي يمثّل كل الفلسفة اليونانية، وكان لهذا التعميم مبرراته. وهي مبررات واضحة وصحيحة إذا ما أخذنا في اعتبارنا الخصائص العامة للثقافة اليونانية. لكن هذا لا يمنع الأنساق الفلسفية الأخرى من أن تكون يونانية أيضاً. فهناك نسق الطبيعيين، ونسق السوفسطائيين، والأنساق الهيلينستية. وهي تختلف فيما بينها كما أن كلها تختلف عن نسق سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو ـ الذي لم يكن خالياً من الاختلافات البينية. إذ تختلف موضوعات سقراط الأخلاقية الأرضية عن موضوعات أفلاطون السماوية وهاتين معاً تختلفان عن موضوعات أرسطو التي أعادها إلى الأرض من جديد بشكل جديد. لكن رغم هذا الاختلاف والتباين إلا أن موضوعات هذا النسق تشكل فيما بينها نسقاً متحداً. اتفق على تسميته بمصطلح الفلسفة اليونانية. فهو وحده الذي يمثلها.

ونحن نوافق على هذا التوصيف للفلسفة اليونانية، نظراً لما تتميز به في عمومها من سمات وخصائص متناسقة ومترابطة. لكن الخطأ يكمن في تعميم ذلك على كل فكر فلسفي تم إنتاجه في اليونان. أعني لا يمكن نفي الموضوعات التي تختلف عن موضوعات أفلاطون وأرسطو. هذه النظرة المتوازنة لكل الإنتاج الفلسفي اليوناني باختلافاته، لا يعيب الفلسفة اليونانية ولا

أية فلسفة أخرى طالما كانت مربوطة بنسق محكم وبمنهج واضح مفسر ومبرر. فالطبيعيون حينما بحثوا في الوجود كان موضوعهم الوجود المادي المتبدى للعيان وبمجيء سقراط الذي وإن نظر في هذا العالم إلا أن نظرته كانت ـ في الأساس ـ أخلاقية وجردها في المعاني الكلية، إلى حد أن أفلاطون لم يستطع ان يلغي هذا العالم الحسي الماثل أمامه باعتباره موضوعاً من الموضوعات، لكنه لم يكن يقنعه، لذلك جعله موضوعاً ظنيّاً وهمياً. أما العالم الحقيقي فهو عالم المعاني. عالم المثل الثابتة والمفارقة وهي لذلك الموضوع الجدير بالفلسفة أن تبحث فيه. أما أرسطو فقد كان يبحث في حقيقة الخاصية الكامنة خلف الظواهر. وهذه الخاصية هي التي تحدد حقيقة الوجود وهي لذلك موضوع الفلسفة عنده.

نحن ـ إذن ـ أمام موضوعات مختلفة في نسق فلسفي واحد. وأن كل موضوع وكل حالة يمثله تياراً فلسفياً واضح المعالم. ولن يكون في إمكاننا أن نصف أحد هذه التيارات بأنه فلسفي ونحرم بقية التيارات. إنما نستطيع أن نحدد أكثر هذه التيارات تناسقاً وتماسكاً، أو أن ندرك بأن بعضها أكثر قرباً أو تعبيراً عن مجمل الخصائص الثقافية اليونانية. وبهذا ينتفي القول بوجود موضوعات مطلقة خاصة بالفلسفة نستطيع أن نحكم من خلالها على كل تفكير فلسفي، سواء في ثقافة واحدة أو في ثقافات مختلفة.

فماذا يعني كل ذلك على صعيد الفلسفة الإسلامية؟..

بمقاربة ما قلناه سابقاً على الفلسفة الإسلامية والموقف منها، نجد العديد من الباحثين ينكرون وجودها. ورغم هذا الاتفاق في هذا الموقف إلا أنهم يختلفون في موضوع هذا الإنكار، فمنهم من يذهب إلى أن الفكر الإسلامي لم تكن له موضوعات فلسفية. ومنهم من يرى بأن المسلمين لم يمتلكوا المقدرة أو الذهنية الفلسفية، ومنهم من يقول بأن الذي قدمه المسلمون عبارة عن خليط مشوش من الفلسفة والدين. فجاءت أعمالهم لا هي دينية ولا هي فلسفية.

أقول إن هذا الإنكار وإن كان يمثل في الظاهر موقفاً واحداً يشير إلى موضوع واحد إلا أن تحليل هذا الموقف ليس واحداً كما يراد لنا أن نفهم. إنما هي مواقف مختلفة تشير إلى موضوعات مختلفة. فمنهم من ينكر الموضوع. ومنهم ينكر الحالة الذهنية. ومنهم من ينكر المنهج. لذلك فإن موقف الإنكار الذي يبدو لنا واحداً إنما هو في الحقيقة مواقف مختلفة وكل موقف يتحدث عن موضوع مختلف لا علاقة له بباقي الموضوعات أي أن جمعهم في موقف واحد وكأنهم يتكلمون عن شيء واحد. هو أمر واضح البطلان.

أما الذي يجمع هذه المواقف التي ينكر وجود فلسفة إسلامية ليس في إشاراتهم ولا تبريراتهم. إنما في الأساس الذي ينطلقون منه. فهم جميعاً في هذا النقد يصادرون على أن موضوعات الفلسفة ثابتة بصورة مطلقة في كل زمان وكل مكان، وأن المنهج واحد لا يتغير وأن الحالة الذهنية التي يجب أن يكون عليها الفيلسوف هي ذاتها في كل ثقافة أعني بشكل أكثر مباشرة أن الذين ينتقدون وجود الفلسفة الإسلامية. إنما كانوا يفعلون ذلك وفق الإنموذج اليوناني، ولم يدركوا أنهم وحتى في هذه الحالة يرتكبون الأخطاء على نحو مبتذل. فالفارابي وابن سينا أقرب إلى أفلاطون وأرسطو من بروتاجوراس وأبيقور إليهما.

رغم ذلك فالفلسفة ليس لها موضوع أو موضوعات محددة بصورة مطلقة. كما أنها في ذاتها ليست موضوعاً إنما هي الحالة الذهنية الواعية والمستوعبة التي يكون عليها الفيلسوف الذي لا ينطلق في استخدام هذه الحالة من فراغ مطلق. أي أنه هو ذاته نتيجة للثقافة السائدة في مجتمعه. سواء أكانت دينية أو غير دينية. فالثقافة هي التي تشكل الأسس والمبادئ لكل فكر ولكل علم. وأن أية نظرية فلسفية أو علمية تظهر للوجود هي في حقيقتها تستند إلى جملة الأفكار والمبادئ والتصورات السائدة في هذه الثقافة، حتى وإن كانت لا تظهر في صياغة النظرية إلا أنها تحددها. وهو ما يعبر عنه بالنظريات الماورائية في الفلسفة والعلم.

هذا لا يصدق على الفلسفة أو العلم فقط، بل أيضاً يصدق على أكثر

العلوم تجريداً وبعداً عن أفكار الناس وعقائدهم كما هو الشائع عن الرياضيات. فمثلاً: مصادرة أقليدس الخامسة المعروفة بالمتوازيات، التي أثارت الكثير من النقد والشكوك والإصلاحات. ليس للصياغة الرياضة ولا لقيمتها إنما كانت المشكلة تكمن في الأساس الفلسفي التي انبت عليه. إذ إن هذا الأساس يخالف أساس كل مصادراته الأخرى التي تفترض استواء المكان ونهائيته. أما مصادرة المتوازيات فهي تعبر عن مكان لا نهائي. وبذلك فقد ظلت هذه المصادرة غريبة عن بقية المصادرات الأخرى في النسق الإقليدي، وغريبة عن الأسس والتصورات اليونانية عن المكان. أعني أن الحكم على هذه المصادرة جاء على درجتين. الدرجة الأولى اختلافها عن أسس النسق الهندسي الأقليدي، والدرجة الثانية اختلافها عن الأسس النظرية التي انبنى عليها نسق اقليدس نفسه.

إن الأسس والتصورات المبدئية لثقافة ما. إذا ما كانت متكاملة ومتسقة وواضحة فإنها هي التي تحدد أية نظرية أو إنجاز. ووفق هذا المنظور فإن القضايا والمشكلات التي طرحتها الثقافة الإسلامية، اختلفت في الكثير من الجوانب عن تلك التي طرحت من الثقافة اليونانية، وهذا الاختلاف يشير إلى أن كل ثقافة منهما كانت تمتلك الأدوات والرؤية المنهجية التي تخصها. وفي مجال الفلسفة فإن اليونان كانوا يرونها بأنها محبة الحكمة، أما عند المسلمين فهي الحكمة. وما بين الطرفين كانت هناك درجات متفاوتة في القرب والبعد لأي طرف منهما.

بذلك لا يكون الحكم على وجود فلسفة إسلامية من خلال الإنموذج اليوناني، فإن هذا لا يصدق إلا على تيار واحد من التيارات الفلسفية الإسلامية. مع ملاحظة أن هذا التيار لم يكن يونانياً طوال الوقت، إذ تناول هذا التيار بعض القضايا والمشكلات التي طرحتها الثقافة الإسلامية. فإذا كانت السمة الغالبة على هذا التيار هو الموضوع والمنهج اليونانيين، إلا أننا نجد أن هذا التيار بحث أيضاً في الموضوعات الإسلامية. سواء بإدخال الرؤية الإسلامية على بعض القضايا اليونانية. أي قراءة اليونان قراءة إسلامية، أو بإدخال الرؤية اليونانية على الموضوعات الإسلامية أي قراءتها قراءة يونانية مما سبب تداخلاً بالغ التعقيد.

هذا التداخل المعقد في الموضوعات والمناهج بين الفلسفة اليونانية والإسلامية عند التيار المشائي وصل إلى حدّ الأزمة. وقد ظهر ذلك واضحاً في محاولات التوفيق التي قام بها هذا التيار خصوصاً عند الفارابي وابن رشد. وهذا يعني أنه حتى داخل التيار المشائي نجد إقراراً بالفلسفة الإسلامية مثل إقراره بالفلسفة اليونانية. لأن التوفيق لا يكون بين شيئين متشابهين ولا بين كيانين تتفاوت قوتهم. إنما يكون التوفيق لإنهاء الصراع بين قوتين متماثلين من حيث الوضوح والتماسك، وكل منهما لديها أسبابها ومبرراتها. وفي نتيجة غير مباشرة ولكنها حاسمة في هذا المجال. وهي أن محاولات التوفيق وبغض النظر عن أهدافها إنما هي إقرار باختلاف الطرفين. وهذه النتيجة جاءت من التيار المشائي الإسلامي التابع للفلسفة اليونانية.

ثالثاً: الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الأفكار الفلسفية

نقصد بذلك كيف تنشأ الأفكار كبناء نسقي متكامل ومتماسك ومتناسق. حيث لا تكون الأفكار مشتتة ومعزولة عن بعضها وغير مترابطة. فآراء أفلاطون ونظرياته ـ أياً كان موقفنا منها ـ منسقة ومتناسقة بحيث تمثل في المحصلة النهائية فلسفة أفلاطون. كذلك الأمر بالنسبة لآراء ونظريات أرسطو التي تشكل فلسفة أرسطو. وفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو ـ رغم اختلافهما ـ تنطلقان من أسس ومبادئ وتصورات واحدة وهما يشكلان الفلسفة اليونانية، التي عبرا فيها عن الثقافة اليونانية على نحو صحيح، إلى درجة لا نستطيع معها أن نقول عن أحد منهما بأنه يوناني أكثر من الآخر أو لم يكن يونانياً بالقدر نفسه الذي كان عليه الآخر. وهو أمر لم يتوفر للسوفسطائيين. فرغم أنهم يونان إلّا أنهم فكرياً ومنهجياً لم يسيروا في الاتجاه اليوناني الذي ينبذ الواقع (العيان) ويحتقر العمل اليدوي ويهمل الجزئي. لأن اليونان كانوا يسعون إلى الكلي المتناسق الثابت والجوهري، الذي يتم معرفته بالتأمل.

أقصد أن آراء ونظريات أفلاطون وأرسطو لم تكن اختيارات فردية بصفة

مطلقة، إنما هي نتائج الثقافة التي نشأت فيها. أما الجانب الإرادي عندهما ـ وعند كل فيلسوف بالمعنى الصحيح ـ فهو أنهما عبرا عن خصائص ثقافتهما بعد إمعان نظر وتدقيق وتفكير فيما يحدث أمامهما وربطها بالتصورات التي تقدمها ثقافة مجتمعهما. ثم قدم كل منهما بناء نسقي محكم يرتبط بثقافته وتصوراتها ومستشرفاً كل إمكاناتها وفاعليتها.

لذلك عندما نقول «فلسفة يونانية» فنحن في الحقيقة نشير إلى مجموعة المبادئ والتصورات والخصائص الموضوعية والمنهجية التي يمكن إدراجها تحت هذه التسمية. كذلك حينما نقول «فلسفة العصور الوسطي الأوروبية» و«الفلسفة الحديثة» و«الفلسفة المعاصرة» و«الفلسفة الصينية» و«الفلسفة الهندية» فهذه التسميات كلها تندرج تحت مصطلح «فلسفة» إلا أن كل تسمية تحمل خصائصها الموضوعية والمنهجية ولها تقنياتها الخاصة بها. بحيث تكون ملامحها المميزة لها. وهذا لا يعود للفلسفة وحدها وإن كانت أحد الروافد. الأمر ذاته ينطبق على الفلسفة الإسلامية التي تستند على مبادئ وتصورات إسلامية، ومن يخرج عنها لا يعود فيلسوفاً إسلامياً، مثلماً يخرج الفيلسوف اليوناني عن مبادئ وتصورات ثقافية، فعندها لن يكون فيلسوفاً يونانياً، على الأقل منهجياً كما حدث مع السوفسطائيين.

إن الأفكار ـ وكذلك الفلسفات ـ لا تظهر خبط عشواء ولا هي خليط مشوش لا رابط منطقي يربطها، إنما هي استخلاص سليم بطريقة ما لتصورات ومبادئ الثقافة بل إن حتى الأساطير والخرافات محكومة بأسس هذه الثقافة من جهة ومن جهة أخرى فهي سعي لتحقيق ما يرغبه المجتمع أو يسعى إليه، ورفض التصورات المخالفة.

فإذا كان ذلك يصدق على أية فلسفة، فهو يصدق على الفلسفة الإسلامية، التي حاول البعض إرجاعها إلى اليونان. وقد قلنا إن تأثير الفلسفة اليونانية كان على تيار واحد فقط من تيارات الفلسفة الإسلامية. وكما رأينا فأن هذا التيار لم يكن يونانياً صرفاً. ففي العديد من اللحظات نجده يرتمي في أحضان الثقافة

الإسلامية، طالباً العون والمساعدة وفي لحظات أخرى كان يسعى إلى محاولة التوفيق. أما بقية التيارات الإسلامية فهي لم تحفل بالفلسفة اليونانية، فظلت بمنأى عن التأثير اليوناني في المبادئ والتصورات والمناهج. لكن هل هذا البعد والاختلاف عن الفلسفة اليونانية، يجعلنا نصفها بأنها ليست فلسفة؟!..

رابعاً: ما هو المقصود بالمنهج؟!..

في العديد من البحوث والدراسات لا نجد تفرقة حاسمة بين المنهج وطرق البحث، بل نجد هؤلاء حينما يتكلمون عن المنهج فهم يقصدون الإشارة إلى طرق البحث والعكس كذلك. هذا الخلط لم يسبب في ضياع العديد من الأفكار على درجة عالية من الجدة والعمق فحسب، بل أيضاً سبب في عدم إمكانية الوصول إلى نتائج وأحكام صادقة؛ لأن دراساتنا لم تكن صحيحة أو سليمة. والفرق واضح بين الصحة والصدق، فنقول عن طريقة ما بأنها صحيحة وسليمة، إذا كانت دراساتنا تتبع نسقاً منطقياً محكم البناء. أما النتيجة التي نتوصل لها فهي تكون صادقة أو غير صادقة. وغير الصادقة لا تعني أنها كاذبة فالكاذبة لا تكون إلا في حالة أن تكون نقيضاً للنتيجة. أما إن كانت ضد النتيجة فهي غير صادقة. لأن أحكام التناقض ليست هي أحكام التضاد. بالإضافة إلى أن المنطق لا يهتم بالصدق أو الكذب فهذه اختصاصات العلوم الأخرى إنما يهتم بالصحة والسلامة المنطقية بالإضافة إلى أن المنطق هو نظرية الصدق. لذلك يعتبر المنطق بمثابة نظرية الصدق. ليس عن طريق إلغاء الكذب إنما على العكس من ذلك أي عن طريق تأكيده. فالصادق صادق في صدقه والكاذب صادق في كذبه.

هذا الكلام ليس ألعاب ساحر ولا هو ترفاً عقلياً، إنما هو تطبيق لنظريات أساسية في المنطق الرياضي، فإذا كنا نخلط ما بين المنهج وطرق البحث فإن هذا الخلط يفقد العمل صحته. وبذا تصبح مهمة تحديد المصطلحات من المهام العلمية الأولية حتى نعرف عن ماذا نتكلم.. وكيف نتكلم.. أعني أن نعبر عن

حالتنا الذهنية بصورة دقيقة وصحيحة. ومن أجل ذلك علينا أن نميز بين ثلاثة أشياء في البحث وهي:

أ ـ المنهج.

ب ـ طريقة البحث.

ج ـ التقنيات.

أ ـ المنهج (Method):

هو الأساس العام الذي تضع به الثقافة ـ أو الحضارة ـ مجمل الأفكار والمبادئ والتصورات التي تعتمدها وتسير وفقاً له. أي أن المنهج هو النسق العام الذي يضع وينظر من خلاله إلى مجموعة المبادئ والتصورات والحقائق التي تقرها الثقافة، بحيث تكون هذه الأسس والتصورات والحقائق مربوطة ربطاً منطقياً محكماً ومتناسق البنيان. وربما تكون هذه الأسس وهذه التصورات غير مبررة في ذاتها. إلا أن تبريرها يأتي من خلال العلاقات البينية التي تربط المبادئ والتصورات بالحقائق من جهة، وتربطها كلها بالنسق العام الذي ترى به الثقافة (أو الحضارة) الأشياء وتحدد الموقف منها.

لذلك فإن المنهج هو الذي يعطي السمة العامة للثقافة ويبين خصائصها ومميزاتها كما أن العيوب أو المآخذ على الثقافة (أو الحضارة) هي مآخذ على المنهج في الأساس رغم اختلاف الموضوعات والمجالات. فمثلاً عند اليونان نجد الفلسفة اليونانية والرياضيات اليونانية والفيزياء اليونانية والشعر اليوناني والأساطير اليونانية. فرغم أن هذه العلوم والمجالات تختلف عن بعضها البعض إلا أنها ذات سمة واحدة، هي التي سمحت لنا بأن نطلق عليها سواء في العلوم كلها أو في كل علم على حدة بأنها علوم يونانية ليس لأنها أنتجت في إقليم جغرافي واحد ولا أنتجها عرق واحد، بل إنها تحمل مجموعة من الخصائص المتناسقة والمترابطة ذات سمات واحدة، وهي التي أنبنى عليها العلم اليوناني في كافة الميادين. دون خلل أو تناقض ما بين التصورات والمبادئ والحقائق؛

فأعمال أفلاطون وأرسطو من أثينا وأعمال ارستيبوس من قورينا وأفلوطين من صعيد مصر تعتبر كلها أعمال يونانية لأنها مترابطة فيما بينها بنسق عام يحمل خصائص النظرة اليونانية وتقرّ بمبادئها وتصوراتها. وقد عبر عنها كل منهم تعبيراً دقيقاً رغم اختلاف المجالات.

المنهج كنسق عام لا يوصف بالصدق أو الكذب، إنما يوصف بالتناقض أو القصور، وهذه الأحكام تأتي من داخل نسق المنهج نفسه، أعني بتحليل ومقارنة المبادئ والتصورات من خطوات العمل أو البرهان وصولاً إلى النتائج. فالخطأ يأتي من عدم تناسق هذه المتطلبات مع بعضها البعض وعدم تناسقها مع مبادئ وتصورات الثقافة. وربما يكون النسق العام مغلقاً بمعنى أنه غير منتج. وبذلك يكون قاصراً في تقرير الحقائق. أما أن المبادئ والتصورات غير سليمة أو أن يكون من قام بخطوات العمل لم يكن على دراية بما هو بصدده.

الحالة الوحيدة لنقد المنهج بشكل كامل تكون من خارجه، وذلك عن طريق رفض التسليم بالمبادئ والتصورات التي قام عليها هذا المنهج، وهذا يكون في الغالب من أرضية منهج مخالف. فمثلاً العديد من المناطقة ومنذ القدم حاولوا نقد منطق أرسطو ببيان قصوره فحاولوا إصلاحه من داخله، إلا أن منطق أرسطو استمر رغم التعديلات الجوهرية التي حدثت له، وحينما جاء فرنسيس بيكن وكان فيما يبدو قد استوعب الدرس، إذ لم ينظر إلى منطق أرسطو ويحاول إصلاحه إنما وضع منطقاً جديداً وبديلاً له، ونجح بيكن فيما فشل فيه غيره؛ وهو الأمر ذاته حدث مع هندسة اقليدس؛ وهذا لا يعني أن العلم الجديد الذي يتخذ منهجاً جديداً أعني مبادئ وتصورات مخالفة للقديم بأنه أفضل من القديم لمجرد أنه جديد؛ بل بما ينتجه وقيمة هذا الإنتاج وجدواه واتساعه.

على أساس هذا التحديد، نستطيع أن نرى الفرق الشائع ما بين منهج اليونان ومنهج المسلمين. فلكل منهما نقطة بداية مختلفة عن الآخر وله مبادئه وتصوراته المختلفة. فما قرره الإسلام هو دون شك مخالف وعلى نحو مباشر لما قرره اليونان، حتى في الموقف الذهني الذي يتعين اتخاذه إزاء

الموضوعات. فاليونان يرون التأمل هو أفضل ما يمكن للعقل ممارسته. لأن الموضوعات في ثقافتهم ساكنة ومتناسقة وأبدية. أما عند المسلمين فهو الفعل الذي يتطلب الحركة والتغير وهو غير منفصل عن الذات. لذلك فإن الموضوعات بما فيها الذات؛ هي عند اليونان قديمة أزلية أما عند المسلمين فهي مخلوقة (حادثة).

من هنا يمكن فهم اغتراب فلسفة التيار المشائي الإسلامي عند ثقافته الإسلامية في كثير من الأمور واغترابه عن اليونان حينما حاول فلاسفة هذا التيار تفسير بعض النظريات اليونانية بطريقة إسلامية. وهذا ما أثار حولهم النقد والتجريح من كل جانب. فهم من جهة عبروا عن المنهج الإسلامي بطريقة يونانية ومن جهة أخرى فسروا اليونان بطريقة إسلامية. وربما يبدو الأمر عند المشائيين الإسلاميين ـ وبعيداً عن التأثر بالاتهامات التي وجهت لهم ـ كانوا يسعون إلى توسيع مجال الفلسفة والعلم اليونانيين، عن طريق إدخال عناصر جديدة إليها أو إيجاد حقول تمارين لهما.

لكن فلاسفة التيار المشائي الإسلامي لم يدركوا أن اختلاف المنهجين لا يسمح بذلك، فالمنهج الإسلامي يستند إلى الفعل لذلك فإن الحقائق فيه تتقرر عن طريق المعاينة والاختبار (التجربة) فابتداء من أعمال الفقهاء وفلاسفة الكلام وعلماء في العلوم المختلفة، أصبح للاتجاه الاختباري أسس وأصول وخطوات ذات ملامح واضحة، وكانت النتائج التي تم تحقيقها عن طريق هذه الاتجاه بالغة الأهمية قياساً بما كان سائداً في تلك الفترات؛ حتى أن ابن سينا الذي تعلم الطب اليوناني لم يستطع أن يمنع نفسه من القول بأن الذي تعلمه من اليونان وبالذات من أبيقراط وجالينوس. لم يكن طباً بالمعني المهني إنما كان فلسفة الطب. وكان عليه كطبيب ممارس، أن يجري العمليّات الجراحية ويقوم باختبار الأدوية. وعلى هذا الأساس ظلت كتب العلوم تشيد باتجاه ابن سينا التجريبي أو تأخذه كدليل على هذا الاتجاه، وهذا صحيح من هذه الناحية، إلا أن الاختبار عنده لم يكن أساسياً؛ بل إنه يناقض نسقه الفلسفي القياسي؛ لذلك فإن الاختبار

عند ابن سينا كان لتوسيع مجال الطب اليوناني بضغط الثقافة الإسلامية، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الرازي.

لم يكن خطأ ابن سينا في معلوماته الطبية ولا في تجاربه، إنما الخطأ كان يكمن في عدم تفريقه بين المنهج وطريقة البحث. فالمنهج اليوناني تأملي قياسي، أي أن المعلومات تستنتج من القضايا الكلية، وإن إجراء التجارب كان للتأكد من هذه المعلومات المستنتجة. وفي هذا المستوى يمكن إلغاء التجارب التي قام بها ابن سينا دون أن يحدث خلل أو ضرر بنتائج القياس؛ أما الاختبار (التجربة) عند المسلمين، كالطبري، وابن حيان وابن الهيثم هو أساس المعلومات؛ أعني إن حقائق العلم تتقرر وفق ما يقول به الاختبار (التجربة) وطريقة الاختبار تتوافق مع المنهج الإسلامي الذي يقرّ بالعيان ولا يتغاض عنه. وهذا ما نقصده بالقول بأن المنهج هو النسق العام الذي تضعه الثقافة من خلال مجموعة المبادئ والتصورات التي تستند إليها هذه الثقافة.

ب ـ طريقة البحث:

إن طريقة البحث هي الاتجاه الذي يتخذه الفيلسوف أو العالم للكشف عن حقائق معينة في حقل معين؛ وهي وإن كانت تختلف من علم لآخر إلا أنها مربوطة بالنسق العام (المنهج) الذي تضعه الثقافة (الحضارة) فربما تكون طريقة البحث (الاتجاه) اختبارية (تجريبية) أو وصفية أو قياسية أو تاريخية أو جدلية وغيرها.

وطريق البحث لا يحددها بشكل أولي العالم أو العلم إنما تتحدد عن طريق الموضوع وهذا بعكس المنهج الذي يحدد الموضوعات. وهذا فرق آخر حاسم ـ فمثلاً إذا ما أردنا دراسة الفيزياء، ففي البداية لا بد من تحديد الموضوع أو الظاهرة منهجياً أي الأسس والتصورات التي نرى بها الموضوع، أعني الاعتراف بوجود الموضوع وكيف نراه. ومعنى هذا أن المنهج هو الذي يحدد الموضوع؛ أما إذا أردنا بعد ذلك دراسة ظاهرة محددة في الفيزياء فإن هذه

الظاهرة هي تحدد لنا الطريقة المناسبة لدراستها، وفق أهداف وغايات المنهج أعني لماذا ندرس هذه الظاهرة بالذات؟ وهذا يطلعنا على أن هناك أهدافاً عامة وأهدافاً خاصة بالعلم أو بالظاهرة نفسها. الأولى مربوطة بالمنهج مباشرة والأخرى مربوطة بالمنهج بشكل غير مباشر عن طريق العلم أو الظاهرة.

ج ـ التقنيات:

العنصر الثالث في البحث العلمي هو استخدام التقنيات اللازمة والضرورية والصحيحة لتوثيق معارفنا ومعلوماتنا وبسهولة وضوح البحث؛ مثل استخدام الترقيم، ووضع الهوامش، والاقتباسات المباشرة وغير المباشرة؛ وهذه أشياء تقنية لا توجد لها صورة واحدة، إنما هناك العديد من الأشكال والصور؛ والمطلوب فيها جميعاً الترتيب والتناسق والاتساق والوضوح. كما لا يجوز إدخال عدّة صورة لاستخدام هذه التقنيات في عمل واحد. إنما يجب حينما نختار صورة معينة من صور استخدام هذه التقنيات، أن نسير بها من بداية العمل إلى نهايته، دون خلط أو مزج بين هذه الصور. ويمكن للباحث أن يقترح صورة جديدة لهذه التقنيات، وهذا جائز بشرط أن يلتزم بالشروط السابقة التي تحكم أي تقنيات بحثية تستخدم.

خامساً: من هو الفيلسوف:

على من نطلق وصف الفيلسوف؟.. ومن هو الشخص الجدير بهذا الوصف؟.. هل نحن من يمنح هذه الصفة لأي شخص نشاء. أم أن هناك خصائص ومواصفات أساسية وملامح محددة؟.. أو هناك إنموذج يجعل هذا الشخص فيلسوفاً؟.. ولماذا تختلف الفلسفات عن بعضها البعض ويختلف الفلاسفة فيما بينهم حتى أصحاب الاتجاه الواحد يختلفون؟.. هل هناك تعريف محدد بصورة كاملة للفيلسوف؟..

رغم أن هذه الأسئلة ـ في الحقيقة ـ لا معني لها. إلا أننا كنا قد أجبنا عليها على نحو ما أثناء حديثنا عن تعريفات الفلسفة. ومنها نستطيع أن ندرك بأن

الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي يمتلك المقدرة العقلية اليقظة المستوعبة والمتوثبة. بحيث تكون حالته ـ أو حالاته ـ الذهنية في مواجهة كل ما يدور أمامه وحوله. وفق مبادئ ومعطيات محددة يتخذها بوعي ـ وأحياناً بدون وعي ـ في توجيه النظر إلى الأشياء المجزأة فيحاول ربطها في نسق عام أو كلي، عن طريق النظر إليها ليس كأحداث مجزأة من خارجها، إنما عن طريق محاولة معرفة خصائصها الداخلية فيربط المظهر مع المخبر في كل واحد.

في هذه النقطة يمكن اعتبار من يقوم بذلك على أنه يمارس التفلسف، وهو فيلسوف الذي يختلف عن الرجل العادي الذي يمتلك رأياً أو فلسفة حياة. حيث ينظر الأخير إلى الحياة من ناحية فردية خارجية. أما إذ انظر إلى الحياة من باطنها وحاول ربطها في نسق محدد، فإنه يبدأ في ممارسة الفلسفة، وهو في هذه الحالة فيلسوفاً. لأنه لم يكتف برؤية الأشياء من مظهرها الذي تبدو لنا على أنه حق وهو في الحقيقة غير ذلك. وقد وصف «برتراندرسل» هذه الحالة في كتابه «Problems of philosophy» مشكلات الفلسفة فقال:

ـ يبدو لنا كثير من الأشياء في حياتنا اليومية على أنها حق، ولكن عند التمحيص الدقيق يتضح بأنها مليئة بالمتناقضات، حتى يتعذر علينا أن نهتدي إلى معرفة ما يمكننا أن نعتقده حقيقة إلا بعد قدر كبير من التفكير. يبدو لي الآن وأنا جالس على كرسي حوله منضدة ذات شكل معين. وأن أي فرد آخر سيدخل حجرتي بعد قليل سيرى نفس ما رأيته.. لكن دعنا نركز اهتمامنا على المنضدة، إنها تبدو للعين مستطيلة بنية اللون ولامعة. وهي ناعمة الملمس وصلبة؛ فإذا طرقتها خرج منها صوت الخشب حين يطرق؛ ولكن ما أن نتحرى الدقة حتى تبدأ متاعبنا تدريجياً فمع أنني اعتقد أن المنضدة بجميع أجزائها ذات لون واحد. إلا أن الأجسام التي تعكس الضوء تبدو أكثر لمعاناً وبعض تلك الأجسام تبدو فاتحة من فعل ضوء منعكس، فإذا تحركت تغيرت الأجسام في عكسها للضوء. حتى يختلف التوزيع الظاهري للألوان على سطح المنضدة فإذا ما نظر إليها عدد من الناس في لحظة واحدة ما أمكن أن يتفق اثنان منهم فيما يريانه من توزيع الألوان.

قد تبدو هذه الاختلافات غير مهمة في الأغراض العلمية، ولكنها مهمة بالنسبة للرسام الذي يرسم حسب ما تبدو عليه الموضوعات، والذي يتعود أن يرى الأشياء كما تبدو، وها نحن التقينا سريعاً بالتمييز الذي يأتي منه الكثير من العناء للفلسفة، لأن مهمة الفيلسوف هي التمييز بين الظاهر والباطن أي بين الأشياء كما تبدو والأشياء كما هي، دون تفضيل بينهما إلا ما يختار الفيلسوف ويعتقد به[1].

هنا تمتاز نظرة الفيلسوف عن نظرة غيره من الأشخاص. ففي المثال السابق الذي أورده رسل. نجد أنه حتى عند رؤية نقطة معينة فإن ذلك سيكون مثار اختلاف، حيث يبدو اللون مختلفاً تحت الضوء الصناعي أو في أشعة (أكس) أو في أشعة (جاما) والبنفسجية وفوق البنفسجية، والحمراء، وتحت الحمراء، وذبذبات الراديوم وغيرها.. كما أن اللون يختلف عند الشخص المصاب بداء عمى الألوان أو الذي يضع نظارة سوداء. أما إذا كانت المنضدة في الظلام فلا لون لها على الإطلاق.

مثل هذه الاختلافات تصدق أيضاً على المادة المصنوعة منها المنضدة، إنها تبدو مصقولة مستوية، ولكن إذا ما نظرنا إليها من خلال مجهر لبدأت لنا فيها تضاريس مثل الأدوية والتلال وأنماط أخرى من الاختلافات في السطح، يتعذر أن ندركها بالنظر العادي. فأيهما المنضدة الحقيقية؟.. وإذا ما نظرنا إلى الشكل فهي تبدو لنا مستطيلة، ولكن الرسام الذي يهتم بالأشكال «الموضوعات» كما تبدو يجعلها وكأن لها زاويتين حادتين وزاويتين منفرجتين، إننا لو تحسسنا الملمس لواجهتنا العديد من الصعاب مثلما تقدم.

من كل ذلك يتضح لنا أن المنضدة الحقيقية ـ إن وجدت ـ ليست هي نفس ما نراه بالبصر، أو نحسه باللمس، أو نسمعه بالأذن،.. وهكذا إذا ما أخذنا أي شيء آخر نعتقد بأننا نعرفه معرفة حقيقية عن طريق الحواس مباشرة؛

---

(1) انظر مقدمة كتاب برتراندرسل: «مدخل إلى الفلسفة».

لأن ما تخبرنا به الحواس ليس هو الشيء في ذاته مستقلاً عنا.. فما نبصره ونحسه ونشعر به ليس إلا مظهراً نعتقد على أنه الدليل على حقيقة تكمن خلفه.. لكن إذا كانت الحقيقة ليست هي ما يظهر لنا، فهل لدينا وسيلة أخرى نعلم بها وجود حقيقة على الإطلاق؟!.. وعلى ذلك فإن الإدراك بأن حقيقة الشيء ليست هي ما تبدو لنا، إنما يجب معرفة حقيقة الشيء في ذاته أي كما هو، هذا ما يميز الفيلسوف عن الشخص العادي.

لكن قد يقال دفاعاً عن نظرة الإنسان العادي، بأن كل ما نراه هي الأشياء كما تبدو عليه، كما أن وجود الشيء في ذاته، أو وجود حقيقة خلف المظهر، هو افتراض لا دليل عليه. عند هذه النقطة يتحول حديثنا من حديث عن التمييز بين الفيلسوف وبين الشخص العادي، إلى حديث بين الفلاسفة أنفسهم، وتكون النتيجة وجود فلسفات متعددة بتعدد المواقف المبدئية والحالات الذهنية في رؤية الأشياء. فالقول بأنه لا دليل على وجود حقيقة في ذاتها، يقابله القول بأننا لا نمتلك كذلك ـ دليلاً على عدم وجودها.. ومن هنا ينفتح باب الفلسفة ويبدأ الفلاسفة يتحدثون.

على هذا الأساس، نقول بأنه ليست هناك مواصفات واحدة موحدة بصورة مطلقة عن الفيلسوف، إلا على النحو الذي يتجه به الفيلسوف في رؤية الأشياء وعدم الاكتفاء بالنظرة السطحية التي تبدو عليها الأشياء كوحدات مجزأة، لأنها تختلف زماناً ومكاناً حتى في الموقف الذي نعتقد بأنه واحد. ثم يربطها في نسق عام كلي سواء عن طريق افتراض حقيقة كامنة خلف الشيء أو الاكتفاء بالرباط المنطقي، الذي يجمع هذه الأشياء المجزأة. ولا يكون هدفه هو ترسيخ هذه الأحداث المجزأة فحسب، بل السعي بها لاستشراف العام الكلي، من أجل أن يكون هذا الكلي هو المعيار والحافز في ذات الوقت.

فإذا ما نظرنا إلى الفكر الإسلامي، وحاولنا أن نتحصل على إجابة عن سؤال: هل هناك فلاسفة مسلمون؟ ندرك وبعد هذا الذي قلناه أن السؤال نفسه أصبح لا معنى له. كما أنه غير جدير بالإجابة سلباً وإيجاباً. فقد اتضح أن

الفلسفة لا تقوم في فراغ وخواء، إنما تقوم على أفكار ومبادئ وتصورات ثقافتها. وأن تكون على وعي بكل الأمور التي تحدث أمامها وحولها وفيها. كما أنها لا تمتلك موضوعاً محدداً مثل بقية العلوم. لأن الذي يحدد وجود الفلسفة هو المنهج أي كيفية رؤية الأشياء، والمنهج في الأساس وليد الثقافة التي يعيش فيها الفيلسوف حيث يبدأ فلسفته من مسلماتها ومبادئها وتصوراتها. والفيلسوف الإسلامي لم يكن كياناً غريباً عن ثقافته ولا كانت الثقافة الإسلامية استثناء من أي نوع في هذا المجال. لذلك نقول بأن هناك فلاسفة في الفكر الإسلامي وهم فلاسفة مسلمون أو فلاسفة بثقافتهم الإسلامية.

كل ما في الأمر أن الثقافة الإسلامية تختلف عن الثقافة اليونانية. وهذا يعني - منطقياً أنه لا بد أن تكون لها مسلماتها وتصوراتها وحقائقها ومنهجها. وقد حاولنا أن نبين أن الاختلاف عن اليونان لا يبرر أو لا يعطي الحق في الحكم على كل فعاليات الفكر الإسلامي بأنه لا يمتلك فلسفة أو ليس فيه إمكانية التفلسف. ثم إن هذا الحكم ليس رأياً علمياً ولا هي رؤية فلسفية. بل إن من يقول ذلك يرتكب خطأ فلسفياً مميتاً. فلا الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة اليونانية ولا الفيلسوف المسلم هو الفيلسوف اليوناني. فإذا كنا نرى قيمة الفلسفة اليونانية إلا أنها قيمة تنحصر في زمانها أو من يستخدم مناهجها. أما الحكم على فكر فلسفي لاحق من خلال الإنموذج اليوناني. فإن ذلك لم يكن فقط كارثة على كل فلسفة لاحقة بل كارثة حتى على الفلسفة اليونانية ذاتها. أعني أنها كانت من معوقات البحث الفلسفي في العصور اللاحقة. كما أن وضع الفلسفة اليونانية في تصورات ومبادئ جديدة مختلفة عنها مع اختلاف المناهج يبين عجز هذه الفلسفة وقصورها. وعلى الرغم من الصراخ العالي الذي يحدثه أنصارها فإن البشرية وبعد خبرة طويلة تركت الفلسفة اليونانية وأهملتها. وتطور الفكر الفلسفي بعد اليونان وبالذات في أوروبا خير دليل على ذلك.

بالإضافة إلى كل ذلك، فإن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يكن تياراً واحداً فقط، ولا مدرسة فلسفية واحدة. إنما هو يمثل فسيفساء فلسفية لها أسسها

وأصولها وتصوراتها وحقائقها ومناهجها. فقد رأينا منذ البدء أن الفلاسفة المسلمين لم يستسيغوا التعريف اليوناني للفلسفة بأنها محبة الحكمة. ورغم أن مصطلح فلسفة ظل مستخدماً لديهم إلا أنهم كانوا يشيرون به إلى الفلسفة اليونانية وحدها، لأن الفلسفة لديهم لم تكن محبة الحكمة بل هي الحكمة والفيلسوف ليس هو محب الحكمة إنما هو الحكيم، الاستثناء الوحيد من ذلك هو إن فلاسفة التيار المشائي الإسلامي ونظراً إلى ألفتهم ودرايتهم بأرسطو فقد أطلقوا عليه في العديد من المرات لفظ «حكيم».

ففي الأبحاث الفلسفية الإسلامية الخالصة، لا توجد مصطلحات فلسفة وفيلسوف إنما توجد مصطلحات حكمة وحكيم. وربما يعتقد البعض أن الأمر مجرد تغيير مصطلحات بمصطلحات جديدة، وعلى ذلك فإن الأمر لا يعدو اللغة والتعبير اللغوي، إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة بل إن ذلك يشير إلى موقف فلسفي في الأساس. فإذا كان الفلاسفة اليونانية يرون الفلسفة بأنها محبة الحكمة وأن الفيلسوف هو محب لها. ذلك لأن الثقافة اليونانية تقر بثبات الذات وانفصالها عن الموضوع، الذي هو أيضاً قائم ومنعزل عن الذات. ولما كان لا بد من وسيلة بين الذات والموضوع وإلا ضاع كل شيء ولم يعد هناك أي عالم موضوعي ولا عالم ذاتي. فكانت هذه الوسيلة عند اليونان هي التأمل الذي هو محبة الحكمة وهي الفلسفة عندهم.

لا شيء من ذلك عند المسلمين إذ ليس هناك انفصال موضوعي وحاد بين الذات والموضوع، وكما أن الموضوع ليس شيئاً خيالياً ولا بعيداً عن الذات. كما أن الذات ليست شيئاً قائماً بذاته بل هي ذات من حيث هي موضوع. فتصبح الذات في علاقة مباشرة مع موضوعها. والوعي بذلك هي الحكمة والفيلسوف كذات واعية لموضوعها هو حكيم، وفي هذا افتراق معرفي حاسم ما بين العقلية اليونانية والعقلية الإسلامية.

لكن من الإنصاف أن نقول بأن تأثير الفلسفة اليونانية لم يكن غائباً عند

المسلمين بصفة مطلقة. فهذا خطأ ليس في وسعنا ارتكابه أو أننا نسعى إلى نكرانه.

فإذا كان من الخطأ الحكم على كل فعاليات الفلسفة الإسلامية من خلال الأنموذج اليوناني. كذلك فإن إنكار تأثير اليونان على الفلسفة الإسلامية خطأ أيضاً. إلا أن هذا التأثير لم يتعد تياراً واحداً من تيارات الفلسفة الإسلامية، وهو ما اصطلح على تسميته بالتيار المشائي الإسلامي. وبذلك فإن هذا التيار وحده الذي يمكن مقارنته بالإنموذج الفلسفي اليوناني. لأنه تابعه في أغلب القضايا والمشكلات كما استخدم المنهج اليوناني.

وفي الصفحات القادمة سنحاول أن نرى إلى أي حدٍّ كان هذا التيار مخلصاً لاتجاهه اليوناني. ومعرفة الانتقادات التي وجهت إليه من جميع الأطراف. وذلك من خلال مناقشة بعض قضايا ومشكلات الفلسفة الإسلامية وآراء التيارات الأخرى مع ملاحظة أننا هنا نستخدم مصطلح (فلسفة) لا بالدلالة اليونانية إنما بدلالته الإسلامية الذي يعني الحكمة.

تيارات الفلسفة الإسلامية

إن الفلسفة لا تختلف عن أي بناء فكري أو علمي. إذ لا تنطلق من فراغ أو خواء مطلق، إنما تتطلب وجود أسس نظرية وحقائق أولية أصلية أو مفترضة تتخذ كبديهيات، ومسلمات تبنى عليها التصورات، ومنطق يحكم المصطلح ويرتب العمليات الفكرية للوصول إلى حقائق بحيث يشكل كل هذا نسق محكم منهجياً. وعلى ذلك نستطيع أن نقول أن لكل ثقافة نسقها الخاص بها يميزها عن الثقافات الأخرى. فتصبح هناك افتراقات أساسية ومبدئية بينها. وكذلك لكل بناء فلسفي خاص بكل فيلسوف بنائه النسقي داخل الثقافة الواحدة، وذلك لأن الحالة الذهنية التي يكون عليها الفيلسوف تختلف عن الحالة الذهنية التي للفيلسوف الآخر. في الحالة الأولى اختلاف الأسس والمبادئ وفي الحالة الثانية اختلاف زاوية النظر إلى الموضوعات والقضايا التي تطرحها الثقافة الواحدة.

هذا يعني أن الأسس والحقائق ليست مطلقة الثبات في كل الثقافات. بمعنى أنها ليست واحدة في كل الثقافات، كما أن الحالة الذهنية التي يكون عليها الفلاسفة ليست ثابتة عندهم بشكل محدد وفي كل الأحوال. إلا أن هذا لا يمنع أن يكون هناك تناظر في الرؤى الفلسفية بين شخصية ما في ثقافة ما، مع شخصية أخرى في ثقافة مختلفة. أعني أن الدور الذي يقوم به فيلسوف ما يناظر

الدور قام به فيلسوف آخر في ثقافة أخرى، من ذلك مثلاً إن الدور الذي قام به الغزالي في الفلسفة الإسلامية يناظر الدور الذي قام به أرسطو بالنسبة لليونان فرغم اختلاف الشخصيتين في كل شيء تقريباً، إلا أن دور كل منهما يناظر دور الآخر. فكل واحد منهما استوعب ما جاء قبله وأثر في اتجاهات كل من جاء بعده. فهذا التناظر في الرؤى والدور يمكن أن يوجد إلا أنه لا يشير على أي نحو إلى وجود التشابه والتماثل فيما بينهما أو التأثير والتأثر.

فإذا كان سوء الحظ وعدم الإنصاف قد حمل الغزالي انهيار وتلاشى الفلسفة في الحضارة الإسلامية لهجومه الشرس عليها، إلا أن الحقيقة لم تكن كذلك بصورة كاملة، فإذا كان الغزالي قد فعل ذلك، فإنما كان يقصد الهجوم على الفلسفة اليونانية وليس على كل تفكير فلسفي، وهو في ذلك يماثل الهجوم الذي شنه أرسطو على السوفسطائيين. فإذا كانت النتائج التي ترتبت على هجوم الغزالي على التيار المشائي قد تم توسيعه مما أدى إلى أحداث بالغة السوء على الفكر وعلى الإنسان، فالحقيقة أن نتائج أفكار أرسطو لم تكن بعيدة عن هذا التوصيف إن لم يكن أكثر قسوة وبشاعة، إذ يكفي أن نتذكر ما هو مصير كل من خالف أرسطو ليس في اليونان وحدها بل وحتى في العصور المسيحية الأوروبية. إذ لا يقتل المفكر ولا تحرق كتبه فقط بل يحرم من دخول الجنة أيضاً. لذلك كانت الثورة العلمية في أوروبا موجهة في الغالب نحو أرسطو وأفكاره أكثر منها ثورة على المسيحية.

إن المقصود من مثل هذا الكلام ليس تبرئة الغزالي والدفاع عنه ولا إغداق التهم على أرسطو، بل إن القصد يأتي محاولة رصد الرؤى والدور لفيلسوف في ثقافة ما مع آخر في ثقافة أخرى. فهذا التوصيف لا يحمل في مجمله أية أفكار أخرى ما عدا التوصيف نفسه أي الإشارة إلى التناظر في الدور.

فإذا كان أرسطو ليس هو كل الفلسفة اليونانية بكل تنوعاتها، فإن الغزالي ليس هو الفلسفة الإسلامية بكل أطيافها. لذلك يكون من الإجحاف أن نأخذ مخططاً واحداً واتجاهاً واحداً في ثقافة ما منظوراً إليهما بحالة ذهنية معينة، على

أنها الأنموذج الأوحد لكل فكر فلسفي. أعني على نحو أكثر صراحة ومباشرة. إن أرسطو لم يكن هو الأنموذج الأوحد الذي يجب أن يبقى في كل فكر فلسفي. إن فلسفة أرسطو هي فلسفة من ضمن العديد من الفلسفات اليونانية ومهما كانت قيمة فلسفته، فهي لا تتعدى الثقافة اليونانية. إلا في حالة واحدة وهي أن يكون هناك في ثقافات أخرى من يعتقد بهذه القيمة ويتبع تعاليمه وأفكاره. كما هو الحال مع التيار المشائي الإسلامي. الذي لا يمكن اعتباره وحده الذي يمثل الفلسفة الإسلامية إنما هو تيار من تياراتها. بل إن التيار المشائي كان من التيارات المتأخرة زمنياً في دخولها إلى الثقافة الإسلامية.

فالنهضة الفكرية والعلمية عند المسلمين ترتبط مباشرة بدعوة الإسلام، إذ أوجدت الدعوة إلى الإسلام مناخاً علمياً خصباً بفضل ما يحمله من مبادئ وتصورات وآليات تشريعية. مما أعطى هوية واضحة ومتميزة للثقافة التي توصف بأنها ثقافة إسلامية، وعن طريق هذا التحديد استطاع مواجهة العديد من الأديان والثقافات المختلفة المحيطة به من كل جانب. إذا كانت جزيرة العرب محاطة بثقافات قوية وراسخة كالفارسية والهندية والحبشية والرومانية واليونانية. وكذلك مواجهته لديانتين كبيرتين هما اليهودية والمسيحية. فإذا لم يكن عود الإسلام قد اشتد وإذا لم تكن هويته واضحة ومكتملة لما كان في إمكانه مواجهة كل ذلك والتغلب عليها.

بالإضافة إلى أن الإسلام لم يكن منغلقاً على ذاته. إنما كان يسعى سعياً حثيثاً إلى تصحيح الأمور التي رأى أنها حرفت في الأديان السابقة. كما كان عليه في انتشاره الواسع والسريع أن يحتك بثقافات وعادات شعوب المناطق حوله، وهي ذات تراث زاخر. هذه المواجهات وهذا الاحتكاك أتاح للمسلمين فرصاً ثمينة للاطلاع على ديانات وثقافات هذه الشعوب ومن ثم الاستفادة من إنجازاتها المختلفة فيما لا يتعارض مع الثقافة الإسلامية، إذ تمكن المسلمون عن طريق هذا الاختيار والانتقاء من الإضافة إلى رصيدهم العلمي مادة غنية ومتنوعة.

هذا يعني بوضوح تام أن اطلاع المسلمين على إنجازات الحضارات

السابقة ـ وأن أمدهم بمادة غنية ـ إلا أن ذلك لم يحدث إلا بعد أن تكونت الذات الإسلامية واتضحت معالمها لأنه ـ وببساطة ـ لم يكن في مقدور المسلمين فهم واستيعاب التراث السابق ما لم يكونوا في البدء قد استوعبوا أسس وخصائص وتصورات وأهداف ثقافتهم الإسلامية، وأن يمتلكوا القدرة على المقارنة والتحليل لفكر واتجاهات الحضارات السابقة المتعددة، وأن يكونوا قادرين على مراجعة كل ثقافة من خلال الإنموذج الإسلامي. ونحن نجد أن المسلمين حينما تدارسوا التراث السابق. فإنهم فعلوا ذلك بدقة وحرص بالغين ولم تكن لديهم حساسية أو تفضيل بين المصادر المختلفة. طالما كانت هذه المصادر تقدم لهم المعارف والأفكار التي رأوا بأنها ذات قيمة بالنسبة لهم.

فالسِّمة البارزة هنا، هي أن المسلمين سعوا إلى العلم والمعرفة أينما وجدوها دون تحديد. وقد تفوقوا في استيعاب التراث السابق ويتمثل ذلك في الانتقاء من هذا التراث، ثم انصهار ما انتقوه في الأنموذج الإسلامي. وربما هذا هو الذي جعل البعض يصرخ نائحاً بأن المسلمين شوهوا التراث السابق كالفلسفة اليونانية، ولم يكن في إمكان هؤلاء أن يدركوا أن المسلمين حينما اطلعوا على الفلسفة اليونانية كانوا في بعض الأحيان يقرؤها قراءة إسلامية. أي أن الأمر لا يتعلق بالتشويه أو التزييف. بل على العكس من ذلك نجد أن التيار المشائي الإسلامي المتابع لليونان. قد أعطى للنصوص والأفكار اليونانية آفاقاً جديدة ورحبة ما كانت تخطر على عقول أعظم فلاسفة اليونان أنفسهم.

لذلك يمكننا القول ـ بكثير من الثقة ـ إن الترجمة عند المسلمين، كانت أبعد من كونها محض نقل أو تعريب، إنما هي وإن كانت حركة نشطة وشاملة إلا أنها كانت مستهدفة بشكل واضح، لكن هذا لا يمنع أن نقول أن هذه الترجمات ساعدتهم في تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات العلمية والفلسفية، سواء أكانت هذه الترجمة عن اليونان أو عن غيرهم من الأمم. . وإن كان اليونان ـ لسبب ما غير واضح ـ هم الأكثر حضوراً إزاء الفلسفة الإسلامية. . سلباً وإيجاباً ولما كانت هذه الدراسة تنصب في الغالب على الأنموذج اليوناني

في الفلسفة الإسلامية. فإننا سنهتم بموقف المسلمين من الفلسفة اليونانية، حيث سنجد العديد من المواقف المختلفة والمتعارضة مع بعضها البعض؛ لكننا سنحاول إجمالها في ثلاثة تيارات أساسه: تيار تابع اليونان: وتيار مضاد يرفض الفكر اليوناني وتيار ثالث يقبل بعض الأشياء ويرفض البعض الآخر. وفي كل تيار اتجاهات عديدة مختلفة في درجة القبول والرفض وهذه التيارات هي:

1 ـ التيار المشائي:

وهو تيار تابع اليونان تبعية كاملة من حيث الأسس والمبادئ والتصورات، واعتبر هذا التيار أن ما قاله اليونان هو الحقيقة الصحيحة والمطلقة. وكان هذا التيار هو أكثر التيارات شهرة والأوفر حظاً في الدراسات والتمجيد وإن كان في الوقت نفسه أكثرها تعرضاً للنقد. ومن أعلام هذا التيار الكندي، والفارابي وابن سينا، بدرجات متفاوتة فيما بينهم في متابعة اليونان.

2 ـ التيار الإسلامي:

وهو تيار سعى إلى إقامة أسس جديدة تتفق مع خصائص الثقافة الإسلامية وتختلف مع أسس اليونان. ورغم أن هذا التيار هو أكثر التيارات التزاماً بالشروط الإسلامية، إلا أنه أكثرها بعداً عن مجالات الدراسة. وهو يضم فلاسفة الكلام باختلاف فرقهم وعلماء في مجالات مختلفة وصوفية.

3 ـ التيار التوفيقي:

هذا التيار يسير في اتجاهين اتجاه يقبل الفكر اليوناني بشروط إسلامية. واتجاه يقول بالفكر الإسلامي بمناهج وتقنيات يونانية. ورغم اختلاف هذين الاتجاهين إلا أنهما في صورة عامة يمكن وضعهم تحت إطار تيار واحد وهو الذي يرى بأن هناك بعض القصور والتقصير في البناء الفكري اليوناني. وقد حاولوا تدارك ذلك. وهذا يعني أنهم في الأساس يقرون بقيمة الفكر اليوناني بصورة نسبية، لذلك نجد العديد من رجال هذا التيار في مرات عديدة قرؤوا

اليونان قراءة إسلامية. أو حاولوا توسيع العلم اليوناني بجوانب إسلامية. ويتمثّل ذلك في محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية. وكذلك في أخذ بعض علوم وتقنيات اليونان في دراسة القضايا والمشكلات الإسلامية ومن المثير للدهشة حقاً في هذا المجال أن نجد أن الغزالي وابن رشد يجتمعان في هذا التيار. والحقيقة أن هذا التيار قد نال نقداً مريراً وقاسياً فقد كان يحسب في أغلب الأحيان على التيار الأول المتابع لليونان.

هذا التقسيم للتيارات الإسلامية، ليس تقسيماً قاطعاً ولا كل تيار منفصلاً عن غيره منغلقاً على ذاته، إنما هو تقسيم وفق السِّمة الغالبة التي تغلب على تيار من التيارات. كما أنها خاضعة لأعمال وأفكار كل فيلسوف التي قد تمر بعدة مراحل معرفية مختلفة. مما يجعله في بعض الأحيان أقرب إلى تيار مضاد منه إلى تياره الأصلي. فمنهم من ابتدأ إسلامياً وانتهي بالإقرار ببعض العلوم اليونانية، كالغزالي، ومنهم من ابتدأ إسلامياً وانتهى يونانياً كالرازي الذي يمثل انتكاسة منهجية غير مبررة. ومنهم من ابتدأ يونانياً وانتهى إسلامياً كبعض فلاسفة الكلام المتأخرين وبعض الصوفية وبعض العلماء. لذلك فإن وضع تقسيماً قاطعاً وثابتاً بصورة كاملة، هو عمل غير ممكن وفوق ذلك فهو غير صحيح. رغم أن الحدود الفاصلة بين الثقافتين واضحة المعالم. إلى درجة أن ابن سينا نفسه كان يدرك الحدود الفاصلة بين الثقافة اليونانية والثقافة الإسلامية. وإن لم يفعل شيئاً حيال ذلك سوى بعض الإشارات والتنبيهات لبعض الآراء والنظريات اليونانية بل وفي المنطق الأرسطي ذاته.

هذا التشعب والتعقيد والتداخل، يجعل من الصعوبة دراسة كل الأفكار والنظريات في الثقافتين معاً. لذلك سنحاول دراسة بعض القضايا والمشكلات ورصد رؤية كل تيار وكل فيلسوف في هذه التيارات، وهذا يلزمنا بدراسة الأسس والمبادئ والتصورات للثقافة وموقف كل تيار منها ثم موقف كل فيلسوف داخل هذا التيار. من ذلك عند اليونان الاعتقاد بنهائية المكان والزمان وثنائية الفكر والوجود والجسم والنفس والعقل والمادة. وأن العالم ومادته

قديمان. وأن العالم عبارة عن عناصر مادية قديمة، اختلفوا في عددها ولكنها لم تتعد الأربعة. وهي (الماء والهواء والنار والتراب). ولكل عنصر منها خصائصه الذاتية التي لا تنفك عنه. وهي الفاعلة في الأجسام.

مثل هذه الأسس والمبادئ والتصورات التي تفترضها الثقافة اليونانية ليست نظرية من نظرياتها ولا علماً من علومها، ورغم ذلك فإن هذه المبادئ والتصورات هي التي تشكل كل نظرية وكل علم. وهنا نكاد نلتقي مع ما أطلق عليه «ديورانت» مصطلح «البداهة الدينية» إلا أنها هنا أكثر تحديداً وتفصيلاً وهي مرادة على نحو ما. أي أنها تقترب مما وصفه «توماس كون» بالأنموذج الإرشادي. وهذا لا يظهر في الفلسفة أو في الشعر أو الأساطير بل أيضاً وربما بدرجة أشد في العلم كالفيزياء والطب والرياضيات وغيرها.

ففي مجال الطب ـ مثلاً ـ نجد أن نظرية انبادوقليس في العناصر وهي الصياغة المتكاملة عددياً للعناصر اليونانية، قد وجدت متابعات كثيرة وجادة وبشكل واضح في الطب. فقد أخذ بهذه النظرية أبقراط الذي يطلق عليه أبو الطب، وما يزال الأطباء إلى اليوم يتلون قسمه عند التخرج من كليات الطب، وقبل ممارستهم لمهنتهم. أخذ أبقراط، نظرية انبادوقليس في العناصر الأربعة ووضع على امتدادها نظرية (الطبائع الأربعة) وهي (الرطوبة والبرودة والحرارة واليبوسة) وقد وجدت هذه الأفكار دفعات قوية ومهمة من فيلسوف على درجة أرسطو خصوصاً في تفسيره لتركيب الأشياء الطبيعية. وكذلك نظريته في العلل الأربع وهي «المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية». وأن الحالة الأمثل في الشيء هي استواء وتعادل نسب هذه العناصر ويعني ذلك في الطب صحة الجسم. وهذا التعادل والاستواء هو ما أطلق عليه أرسطو الوسط الذهبي.

ثم جاء «جالينوس» فوضع نظرية الأخلاط (الأمزجة) وهي أيضاً أربعة، «البلغم والدم والسوداء والصفراء» وبذلك استكملت نظرية الطب اليوناني، سواء على المستوى المهني الطبي أو على المستوى الفلسفي، فإذا كان الأطباء اليونان وبعض من جاء بعدهم يمارسون مهنة الطب وفق هذه النظريات. فإن هذه

النظريات هي نظريات فلسفية في المقام الأول. فكما رأينا كيف جمع أنبادوقليس عناصر اليونان الأربعة وجعلها في نظرية واحدة ثم طبقها أبقراط في مجال الطب. وقد دعم أرسطو هذا الاتجاه وزاده توسعاً وتماسكاً، مما أدى إلى سيادة البحث التأملي الفلسفي في الطب. وقد عمق جالينوس هذه الاتجاه لأنه كان مغرماً ومشغوفاً بالفلسفة والمنطق إلى درجة أن طغى هذا الجانب على تفكيره، ويكفي أن نتذكر بأنه هو الذي وضع الشكل الرابع من أشكال القياس في منطق أرسطو. وقد قاده هذا الشغف بالمنطق إلى تطبيقه في مجال الطب. مما أوقعه ـ وأوقع الطب معه ـ في الكثير من الأخطاء.

فرغم جهود جالينوس الكبيرة إلا أن تشخيص المرض والعلاج لم يكن عنده سواء اضطراب واختلال في نسب العناصر في الجسم، وهذه محكومة بالعلاقات المنطقية. وأن الصحة هي اعتدال هذه النسب. لأن جالينوس مثله مثل غيره من الأطباء الفلاسفة، كان يرى بأن الأجسام بما فيها جسم الإنسان ما هو في التحليل النهائي إلا خليط من العناصر والطبائع والأمزجة، باختلاف نسب العناصر في كل جسم من الأجسام «الجامدة أو الحية» فيصبح لكل جسم عناصره وطبائعه وأخلاطه «مزاجه» فما الأعضاء وإلا أجسام قد ولدت من أخلاط، كما أن الأخلاط نفسها متولدة عن العناصر الأربعة.

مثل هذه النظريات في مجال علم الطب، تحتوي على أسس ومبادئ وأفكار أولية أكثر مما تبدو لنا، ورغم ذلك فهي ليست جزءًا من علم الطب، إنما هي الأساس الذي يقف عليه العلم وينطلق منه الطبيب، فالعناصر والطبائع والأخلاط ترتبط بمادتها القديمة وهي خاضعة للمصير أو الحتمية الصارمة، التي تقف خلف كل شيء عندهم بما فيها الآلهة نفسها ـ ولما كانت مبادئ العلم ـ أي علم عندهم ـ إنما هي العلم بالكليات، وليست الجزئيات. وهذه الكليات تتحقق معرفتها عن طريق القياس، وهو الأمر الذي يثير انتباهنا إلى ما قاله ابن سينا رغم متابعته للنظريات اليونانية، والذي كان على وعي كامل بأن كل ما قاله اليونان في الطب إنما هي نظريات فلسفية في الطب وليست نظريات طبية بحته.

هذا يعني أن المبادئ والتصورات الأولية في ثقافة ما، هي التي تشكل البحث وتعطيه اتجاهه ولا فرق في ذلك من نوع العلم (تطبيقي كان أو نظري) كالطب والفيزياء والهندسة، ولذلك فإن الفلسفة ليست بمنأى عن ذلك بل إن هذه المبادئ والتصورات تظهر بشكل أكثر وضوحاً في البحث الفلسفي، وهذا يبرر اختلاف الفلسفات بين الثقافات المختلفة. وفقاً لاختلاف المبادئ والتصورات فيها. وفي هذا القول نتيجة إيجابية واضحة، وهي أن كل فلسفة من الفلسفات ـ وكذلك العلوم ـ تستند إلى أسس أولية ومبادئ عامة مسلم بها. أما اختلاف الفلسفات في الثقافة الواحدة فإنه يرجع إلى علاقة الفيلسوف ونظرته إلى هذه المبادئ والتصورات. أي يحددها موقفه الشخصي فإذا كان هناك أكثر من فيلسوف ينظرون إليها بالطريقة والآلية ذاتها، فإنهم بذلك يشكلون مدرسة أو تياراً فلسفياً بدرجات متفاوتة من الدقة والالتزام ووضوح الطريقة.

وفق هذه الصورة التحليلية، سنحاول ـ بقدر الإمكان ـ معرفة الأسس والمبادئ العامة للفلسفة الإسلامية، وموقف كل تيار من تياراتها واتجاه كل فيلسوف في هذا التيار. وذلك عن طريق مناقشة بعض القضايا والمشكلات التي دار حولها الصراع بين التيارات الفلسفية المختلفة، وتبيان مواقف كل فيلسوف وتناسقه المنطقي والمنهجي، والتزامه بأسس نظرته وتصوراته وهي الأسس التي يبنى عليها كل تيار فلسفته أو موقفه الفلسفي.. لأن هذا يقودنا إلى الاقتراب من الإجابة عن الأسئلة المطروحة بصدد الفلسفة الإسلامية، التي هي الوقت ذاته هدف هذا العمل.

فإذا كنا حتى الآن نقوم بتوضيح المواقف والمصطلحات والمفاهيم والاتجاهات، فإننا ومنذ الآن سنضع بعض القضايا والمشكلات ومتابعة كل رأي وكل فكرة عند أي تيار من تيارات الفلسفة الإسلامية. وعندها سيكون بإمكاننا أن نعرف بالضبط إجابة السؤال: هل هناك فلسفة إسلامية؟ وما هو المقصود بها؟ وهل هي فلسفة بالمعنى اليوناني أم هي فلسفة بالمعنى الإسلامي؟.. وهل اختلاف الرؤى الفلسفية الإسلامية عن الفلسفة اليونانية مبرر كاف لحرمانها من

كونها فلسفة؟ وهل كل ما دار من فكر فلسفي رفيع المستوى لم يكن فلسفة؟ لمجرد اختلاف المصطلح والمفهوم والمنهج والمبادئ والتصورات عن الفلسفة اليونانية؟ . . .

إن دراسة بعض القضايا ومعرفة آراء التيارات المختلفة وموقفها من هذه القضايا والمشكلات، ودفاعها عن موقفها والمنطق التي اتخذته في تحديد تصوراتها. مثل مشكلة الوجود والماهية والألوهية والمادة والزمان والمكان هي التي ستجعلنا نصل إلى إجابات عن العديد من الاسئلة التي طرحناها ونبدأ بمشكلة الوجود.

الوجود

تناول اليونان البحث في الوجود باعتباره أعمّ المعاني في الذهن، أي كما عرفه أرسطو بأنه «دراسة» الوجود بما هو وجود. فالوجود المقصود هنا ليس هو الوجود المادي والعلل القريبة والغايات المادية المتحققة في الخارج من حيث هي كذلك. إنما من حيث وجودها البحت وهو وجود عام وشامل. وفي هذا السياق يقول ابن رشد «النظر في الهوية على كنهها والنظر في الأشياء التي للهوية»[1]. وهذا يعني أن الوجود المقصود هي «المبادئ العامة للوجود، والعلل الأولى لهذا الوجود ومحمولاته الجوهرية، وهذا الوجود يهم كل شيء في الخارج أو في الذهن. فيقال (أو يُحمل) على كل الموجودات مهما اختلفت وتباينت»[2]. لأن الوجود يختلف في الموجودات. أي أن الوجود يكون في الأشياء على أنحاء مختلفة، والأشياء لا توجد على نحو واحد. أما الوجود بما هو وجود فهو يتخطى هذا الوجود الخاص ويبحث عن العلل الأولى والغايات القصوى للوجود.

فإذا كانت الأشياء توجد على أنحاء مختلفة، فإن هذا يعني أنه ما من شيء

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة: ص 298.

(2) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 103.

إلا وهو موصوف بالوجود وموسوم به على نحو من الأنحاء، سواء أكان هذا الوجود مادياً أو ذهنياً. إذ لا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة، إنما هو معنى مجرد يطلق على كل موجود لذلك فهو «أعم المعاني في الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى، وهو جنس لكل ما عداه أو كما يقال (جنس الأجناس)»[1]. وهذا ينشأ أما عن طريق تجريد يقوم به العقل من أجل استخلاص الوجود الذهني من الوجود المادي. وإما أن يكون في ذاته وجوداً روحياً. أي طبيعته غير مادية وغير محسوسة بالإضافة إلى أنه «أول وأوضح المعاني التي تخطر في الذهن لأنه لا شيء يخطر بالذهن إلا هو على نحو ما موجود. وحتى العدم لا يمكن للذهن أن يتصوره إلا وهو موصوف بالوجود»[2]. أي أن العدم لكي يكون عدماً لا بد أن يكون موجوداً باعتباره عدماً. وهذا يتطلب تصور الوجود ثم نفيه. إذ لا يمكن تصور العدم إلا بالقياس إلى وجود. كما أن العدم موجود بهذا الاعتبار.

فاليونان نظروا إلى الوجود باعتباره عاماً وشاملاً. أي الوجود بما هو وجود فإن كان الأمر كذلك. فما الذي يجعل الموجود موجوداً؟. . أعني من حيث هو موجود بما هو موجود وبتعبير آخر؛ «ما الذي يجعل الإنسان إنساناً والحصان حصاناً؟. . وبكلمة واحدة المطلوب معرفة الـ «هو» في التعريف الذي يعين ماهية الموجود[3]. لأن هذا التعيين لماهية الموجود هو الذي يحدد اختلاف الموضوعات والعلوم التي تدرسها، فهذه العلوم تدرس الوجود من زوايا مختلفة. فعلم الطبيعة ـ مثلاً ـ يدرس صفات وحركات الموجودات وعلم الرياضيات يدرس الموجودات من حيث هي مقادير وكميات. بل إن هذه الموجودات لا تدرس من حيث هي موجودات واقعية إنما تأخذها كصورة رمزية لا علاقة لها بالمادة.

---

(1) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(3) اميل برهيية: تاريخ الفلسفة ـ الفلسفة اليونانية. ترجمة جورج طرابيش. دار الطليعة بيروت 1983، ص 244.

إن دراسة الوجود عند اليونان هي دراسة أعمق وأشمل من دراسة الموجودات، فهي دراسة تتخطى الموجودات المتحققة عيانياً أو ذهنياً وذلك ـ في نظرهم ـ لمعرفة الوجود البحت الذي لا علاقة له بالموجودات المتحققة، بل وتعلو عليها لأنها دراسة المبادئ والأمور العامة للوجود، على الرغم ـ وكما يبدو ـ إن الباعث لدراسة هذا الوجود العام هو الوجود المتحقق أو الوجود الشخصي الذي هو موضوع العلوم الجزئية. حيث يدرس علم الطبيعة الوجود من حيث هو مادة. والعلم الرياضي الذي يدرسه من حيث هو «كم». أما الموجود العام أو مبادئ الوجود العام. فهو موضوع دراسة عامة وشاملة، هدفها الكشف عن الحقيقة في ذاتها.

إن هذا النوع من الدراسة وكما قال الفيلسوف «برادلي» محاولة لمعرفة حقيقة الواقع في مقابل الظاهر المحض، أو دراسة المبادئ الأولى أو الحقائق النهائية، أو أن نفهمها على أنها المجهود الذي يبذل للإحاطة بالكون لا على أنه أجزاء أو قطع متفرقة، بل على أنه كل بطريقة ما[1].

هذه التحديدات والاشتراطات التي وضعها اليونان للوجود ونظرتهم إليه تنبع من المبادئ والتصورات التي يعتقد بها اليونان مع تحديد السبل إلى ذلك والأهداف والغايات فالعقلية اليونانية بصفة عامة، تسعى إلى البحث عن المفارق والثابت المفترض حتى في الأشياء المادية المتغيرة. إذاتفترض هذه العقلية أن وراء هذه الظواهر المادية المتغيرة هناك وجوداً ثابتاً أعم وأشمل وهو الوجود بذاته، أي الوجود العام وعلله الأولى وهو الوجود الحقيقي موضوع العلم. أما الموجودات المادية فهي متغيرة وغير ثابتة وغير مفارقة لمادتها. فهي لذلك ليست الوجود الحقيقي ولا هي موضوع العلم. بل هي ـ في أحسن الأحوال ـ وكما قال أفلاطون هي موضوع المعرفة الظنية الوهمية.

في هذه النظرة للوجود ندرك بأن اليونان قد أحالوا الواقع إلى الميتافيزيقا.

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص 306.

فأصبحت الميتافيزيقا ـ عندهم ـ هي الواقع والكائنات الميتافيزيقية هي الكائنات الحقيقية ولها الوجود الحقيقي. على الرغم من أن معرفة الوجود لا يمكن أن تتم إلا من خلال الأنحاء التي ينطبق فيها الوجود. أعني أن إحالة الواقع إلى الميتافيزيقا على الرغم من أن مدلولات الوجود تتم من خلال التحقق، لذلك يتعين علينا فهم الموقف من هذه الموجودات المتحققة.

عند هذا الحد لا نجد اتفاقاً تاماً بين فلاسفة اليونان، على الرغم من اتفاقهم في الأسس والمبادئ العامة. وأن الفلسفة اليونانية هي فلسفة وجود في الدرجة الأولى، إلا أن موقفهم من الموجودات المتحققة لم يكن واحداً. فالفلاسفة الطبيعيون، ما قبل سقراط، كانوا قد بحثوا في الوجود الذي كان يعني عندهم الظواهر المادية المحسوسة، التي نراها أمامنا ونحسها بأيدينا. فالوجود هو هذا العالم. لذلك فإن تصورهم للمبدأ الأول لم يتعد هذا العالم وما فيه من أشياء. أما عند أفلاطون فقد أصبحت المثل المفارقة الخالدة الثابتة هي الوجود الحقّ. فيما كان الوجود عند أرسطو يعني البحث عن الخاصية الكامنة خلف الظواهر والأشياء. وهذه الخاصية هي التي تحدد حقيقة الوجود على الرغم من ان تحديد هذه الخاصية من أصعب الأمور. لأن فكرة الوجود هي أبسط الأفكار وأخصبها وأكثرها حقيقة. إلا أنه في ذات الوقت من المستطاع التشكيك في كل وصف من هذه الأوصاف[1].

فالوجود باعتباره أبسط الأفكار، فهو مع ذلك أصعبها من حيث التحديد والتعريف وذلك تمشياً مع اشتراطات أرسطو نفسه، الذي يرى أنه لتعريف تصور ما لا بد من إدراجه تحت تصور أعلى منه، هو جنسه القريب أو البعيد وإضافة الفصل النوعي له الذي يفصله عمن يشاركه في الجنس. ولكن للوجود تصوراً أعلى منه يمكن أن يشمله ولا يمكن ـ كذلك ـ وصفه بفصل، لأنه سابق عن كل

---

(1) انظر: جان فال «طريق الفيلسوف»، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب القاهرة 1967 ص 63.

فصل ومفترض في كل وصف، وهو يعلو على كل المقابلات وكل المقولات[1]. لذلك فإن أية محاولة لتعريف الوجود لا بد لها من أن تبوء بالفشل لأن أي تحديد فلفظ الوجود أوسع وأشمل منه.

لكن إذا لم نستطع تعريف الوجود في ذاته، أي الوجود بما هو وجود، ألا يمكن والحالة هكذا أن نعرف الوجود من خلال الأنحاء المختلفة التي يتحقق فيها. أي تحققات الوجود وفهم مدلولاته من خلال هذه التحققات؟!.

من الممكن الحصول على إجابة عن ذلك، خصوصاً وأن تصور الوجود العام لا يتم إلا من خلال هذه التحققات التي هي له. لكن الصعوبة تكمن في أن الوجود لا يدل على صفة واحدة بدرجة واحدة. كما لا يمكن تحديده بجهة واحدة. فإذا ما نظرنا إلى الوجود من وجهة نظر أفلاطون فأن الموجودات المتحققة تفقد واقعتها المفترضة. أما إذا نظرنا إلى الوجود من جهة التحققات فقط إذن لفقد الوجود العام فكرة المفارقة والثبات. ورغم أن الوجودين موجودان إلا أنهما مفصولان عن بعضهما. لذلك فإن السؤال يحال إلى الصلة بينهما. ثم محاولة معرفة أياً منهما هو الوجود الحقيقي.

الفلاسفة الطبيعيين أشاروا إلى أن فكرة الوجود تتعلق بالعالم المادي بوصفه موضوعاً قائماً بذاته، ممتلئ، أزلياً. فهو عند بارمنيدس كل شيء وهو الوجود الساكن الأزلي. وحينما جاء سقراط جعل الثبات للمعاني الكلية واعتبرها حقائق الأشياء لأنه رآها أولاً بأنها بسائط.. ثانياً لأنه يشترك فيها الكثيرون. والعلم لا يقوم إلا على البسائط والكليات[2]. أما أفلاطون فقد أخذ بارمنيدس فكرة الوجود الثابت والساكن. وأخذ عن هيراقليطس فكرة الحركة والتغير. وعن سقراط أخذ فكرة المعاني، فمن ثابت بارمنيدس ومعاني سقراط

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، «مدخل جديد إلى الفلسفة «وكالة المطبوعات ـ الكويت 1979، ص175.

(2) المرجع السابق. ص 53.

جعل عالم المثل، ومن التغير الهيراقليطسي، جعل العالم المحسوس. العالم الأول هو موضوع العلم. لأن عالم المثل هو عالم المعاني السقراطية التي أصبحت ماهيات. ذلك فهذا العالم هو العالم الحقيقي وهو الوجود الحقيقي أما عالم التغير فهو عالم الظن (الوهم) الذي لا يرقى إلى مستوى عالم المثل.

لكن إذا كان الوجود الحقيقي هو عالم المثل، فهل المثل على درجة واحدة من الوجود؟..

يبدو أن هذا السؤال لا معني له، خصوصاً أن أفلاطون كان يرى أن «كل معني أو مثال عندما يقال أنه موجود أو كائن، فإن معناه ثبوت حقيقة المثال لذاته وتأكيد مطابقته لنفسه»[1]. إلا أننا لم نتحصل على إجابة واضحة ومفهومة. لأن ثبوت حقيقة المثال ومطابقته لنفسه تختلف من مثال لآخر. إذا أن هناك أجناساً أقرب إلى الموجودات المتحققة منها إلى الماهيات أو المعنى العام. وربما كان أفلاطون على وعي بغموض إجابته، لذلك نجده قد التجأ إلى التفريق بين مستويات المعرفة. فما هو موضوع المعرفة موجود وجوداً حقيقياً ولما كانت المعرفة عنده ـ وعند باقي اليونان ـ هي معرفة بالكلي. لذلك فإن الوجود الحقيقي المطلق هو الكلي العام المطلق. وهو بذلك يكون موضوع العلم. أما العالم وما يحويه من محسوسات متغيرة. فهو لا يمكن موضوعاً للعلم، بل هو موضوع الظن فالمثل إذن هي العالم الحقيقي وهي المعنى العام الكلي، الذي لا يمكن أن يختلف الوجود فيها. وإنما وجودها هو الحقيقة وثبوت ذات المثال. فالوجود المطلق للمثل هو الوجود الحقيقي.

أما أرسطو فقد اعتبر الوجود الذي يقال على الأشياء ليس واحداً، إنما يختلف باختلاف الأحكام، فمنه ما يعبر عن حقيقة الشيء (جوهره) ومنه ما يعبر عن كيفه، أو كمه أو غير ذلك، وعلى هذا الأساس جاء تقسيمه للوجود الذي تعبر عنه محمولات الأحكام في عشرة أجناس عليا أطلق عليها (المقولات) أي

(1) الفندي: «مع الفيلسوف» ص 101.

ما يقال أو يحمل على موضوع الحكم. فالوجود ـ عنده ـ لا يمكن إلا أن يكون في صورة جواهر فعلية متعينة بتمامها. ولما كان قد ميز بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة. أي بين التحقق العياني للماهيات وبين اللاتعين أو إمكانية الوجود. إلا أنه اعتبر أن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات وهو هنا يقترب من أفلاطون ثم يبتعد عنه حينما يرى أن الماهيات لا توجد مفارقة للجزئيات التي هي ماهيات لها. لذلك فإن الوجود عند أرسطو لا يخرج عن نطاق المقولات العشر. وإن كان في هذه المقولات يقر بأن للوجود درجات من الشدة، فالوجود في الجوهر أقوى من الوجود في العرض.

في صورة عامة نرى بأن فلاسفة اليونان رغم بعض الاختلافات بينهم ـ إلا أنهم يضعون بعض الخصائص المحددة للوجود والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:

1 ـ هو أول المعاني فلا شيء أسبق منه في الذهن.

2 ـ هو أكثر الأمور واقعية. وعلى الرغم من أن أفلاطون يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود المثل (الماهيات) إلا أنه كان ينظر إليها باعتبارها أكثر الأشياء واقعية. وقد اعترف أرسطو بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات إلا أن هذه الماهيات لا تكون منفصلة عن جزئياتها.

3 ـ هو أوسع وأشمل المعاني. ذلك لأننا نلاحظ بأن كل قضية أو كل حكم في قضية ينطوي على تقرير وجود ويعبر عنه بفعل الكينونة الذي يكون مضمراً في اللغة العربية.

على هذا الأساس، يمكننا ان نرى بأن الوجود يقال على أنحاء كثيرة وذلك بحسب القضايا التي يستخدم فيها. ومن ثم فإنه لا يقال أن الوجود واحد إلا بضرب من «المماثلة. أي بمعنى أنه يرتبط بعلاقات واحدة مع مختلف الأفكار دون أن تكون له طبيعة ذاتية متعينة»[1]. وهذا هو المنهج المماثلة

(1) محمد علي أبوريان «الفلسفة ومباحثها» دار المعارف ـ مصر. 1979 ص 131.

والحدس. فالمفاهيم الميتافيزيقية التي تتصل بالوجود المرفوع إلى فوق أجناس الوجود لا تحتمل التعريف، وإنما يمكن الإيحاء بمعناها. لذلك فقد حدس فلاسفة اليونان حدوساً مختلفة عن الوجود رغم إقرارهم بخصائص الوجود العام.

في الفلسفة الإسلامية لا نجد نظرية واحدة في الوجود. بل نظريتين مختلفتين وإلى حدّ ما متداخلتين. فرغم المبادئ والتصورات التي ينطلق منها كل الفلاسفة المسلمين كانت واحدة وهي المبادئ والتصورات الإسلامية وإلا أنهم اختلفوا في تفسيرها. ولما كان كل تيار يضم العديد من الفلاسفة يتفاوتون في القرب والبعد ما بين الثقافة اليونانية والثقافة الإسلامية. لذلك حدثت تداخلات في المصطلح والمفاهيم والتصورات. ولكن بصورة عامة يمكن تحديدها في تيارين أساسيين هما: التيار المشائي الإسلامي. والتيار الإسلامي.

1 ـ التيار المشائي:

وقعت آراء التيار المشائي الإسلامي في نظرية الوجود تحت تأثير تصورات أرسطو، ورغم ذلك لم يستطع هذا التيار أن يصطنع الموقف المبدئي اليوناني من أن الوجود معطى أولي وثابت وساكن. فمنذ البداية نجد الكندي يقرر أن الوجود «فعل» وفعل عن عدم، هو ما يتفق مع رأي العقيدة الإسلامية. وهذا يعني أن البحث في الوجود إنما هو بحث في الفعلية التي تبذلها الذات إزاء الموضوعات غير الساكنة وغير الأزلية. لأنها جاءت نتيجة فعل (أي مخلوقة). وبذلك فالذات في الموضوع والموضوع في الذات دونما انفصال.

الله في الفكر الإسلامي هو واضع الوجود (خالقه) لذلك فإن البحث في الوجود يعني عند هذا التيار وكما حدده الكندي هو «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1]. ويفسر الكندي هذا التحديد بقوله «إن في علم الأشياء بحقائقها، علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع

(1) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية» ص 104.

والسبيل إليه والبعد عن كل علم ضار والاحتراس منه»[1] وقد أكد ابن سينا الغرض من البحث في الوجود حينما قال «معرفة الوجود الحق. والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»[2] وفي كتابه «منطق المشرقين» يحدد وبصورة واضحة هذا الاتجاه بقوله «العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى وأول الأمور على العموم. وهو الوجود والوحدة، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم بأفضل معلوم ـ الله ـ وبالأسباب من بعده وهو أيضاً معرفة بالأسباب القصوى للكل وهو أيضاً معرفة بالله.

هذا الافتراق ما بين أرسطو وتيار المشائية الإسلامية، يكمن في الموقف المبدئي الذي يقف عليه كلا الطرفين. فإذا كان أرسطو يرى بأن الوجود معطي أولى وعام وشامل، فإأن التيار المشائي وبحكم ثقافته الإسلامية يري بأن الوجود فعل وفعل عن عدم وبتعبير الكندي «تأييس الأيسات عن ليس» أي إيجاد الموجودات عن عدم. وبذلك ينتقل البحث من الوجود إلى البحث عن العلة الأولى وأول الأمور على العموم وبالأسباب من بعده فالوجود الحق هو وجود الله وكل وجود ما عداه تابع له أي مخلوق له.

ربما يكون الإقرار باختلاف الوجود الذي لله والوجود الذي للأشياء، هو الذي دفع كلاً من الفارابي وابن سينا إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن. ثم قسما الواجب إلى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لذاته. فإذا كان واجب الوجود هو الوجود الضروري الذي متى فرض غير موجود لزم محال. فالموجود والوجود في واجب الوجود هما شيئاً واحداً دون تفريق أو انفصال. وهو الله سبحانه الذي له الوجود الحقيقي. أما الممكن فهو ذلك الذي يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، أي تتساوى فيه إمكانية الوجود وعدم الوجود، لذلك فإن الوجود في الممكن هو عرض أو صفة للممكن.

---

(1) المصدر السابق. الصفة نفسها.

(2) ابن سينا «التعليقات» تحقيق عبدالرحمن بدوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1973. ص 61.

هذا بالنسبة للممكن ولكن ماذا عن المادة (العالم) فالتيار المشائي يعتقد. (مثل أرسطو) بأن المادة قديمة، لذلك فإنها غير مخلوقة وتشارك الله في صفة من صفاته. لكن التيار المشائي لا يستطيع أن يقول ذلك بصورة مطلقة وحاسمة لذلك كانت النظرة العميقة التي قدمها الفارابي ثم ابن سينا في الوجود عن طريق التفريق بين الله والمادة القديمة بالقول بواجب الوجود بذاته أي الله. وواجب الوجود لذاته أي المادة (العالم).. ولما كان الله خالق كل شيء وإن المادة (العالم) قديمة. فإن الله خلق العالم في لا زمان أي خلق إبداع. وبذا يكون العالم مخلوقاً لله وفي ذات الوقت يحتفظ بقدمه.

إما إدراك الوجود كما هو عند ابن سينا، فلم يكن عن طريق التأمل الخارجي ولا ببراهين خارجه عن الذات. إنما يكون طريق التماس الوجود من الذات، أعني بإدراكها لنفسها وبأنها تدرك وجودها بتأمل عقلي باطني. فالذات تدرك الوجود من حيث هي آنية مفكرة. أي أن إدراك الوجود لا يمكن التماسه من العالم الخارجي، إنما يكون «تلقائياً» في أية تجربة نعانيها مهما تكن عابرة أو سطحية»[1]. وهذا الإدراك الذي قدمه ابن سينا هو ذاته الذي نادى به ديكارت فيما بعد. أما التفريق بين واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود لذاته. لم يكن عند أرسطو وإن كان ابن سينا يستند فيه إلى المعتزلة.

2 ـ التيار الفلسفي الإسلامي:

هو التيار الذي ينطلق من مبادئ وتصورات إسلامية خالصة. وهو يرى بأن الوجود الحقيقي هو وجود الله الذي وهب الوجود لكل الموجودات. وأن الوجود في الله ليس معطى له من خارجه، إنما وجوده عين ذاته. وهذا هو رأي المعتزلة الذين يوحدون بين الذات والصفات في الله، فالوجود ليس صفة زائدة عن الذات إنما هو عين الذات، الأمر الذي لم يستطع التيار المشائي الانفكاك عنه فأخذ به. إلا أن ذلك قد أثار في سياق فلسفتهم الأرسطية قضية قدر لها أن

(1) عبد الرحمن بدوي «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص 178.

تؤدي دوراً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي لقرون عديدة. وهي القضية التي تنشأ بخصوص الوجود، هل يعد الوجود محمولاً أم لا؟.

الحقيقة أن بوادر هذه القضية قد بدأت منذ أن قرر أرسطو ان هناك تفاوتاً في الوجود. بمعنى أن الوجود في الجوهر أقوى منه في العرض. وبذلك اعتبر الوجود صفة مثل سائر الصفات. ومن ثم فهو يحمل على الموجود كما تحمل عليه سائر الصفات. أما إذا كان الوجود الذي للموجودات مشترك ـ كوجود ـ بالتواطؤ بينها، فإن الوجود في هذه الحالة لا يمكن أن يعتبر محمولاً، لأنه متحقق في كل الموجودات. وليس متحققاً في موجود وغير متحقق في موجود آخر. لأن اختلاف الوجود في الموجودات يؤدي إلى القول بأن الوجود عبارة عن محمول مثل أية صفة أخرى مثل «سريع» «نشيط» «ذكي» وغيرها من الصفات.

لذلك فقد أكد المعتزلة على التوحيد المطلق بين الذات والصفات في الله. الذي هو الوجود الحقيقي. وأن النظر إليه لا يعني إلا تأكيد ذاته دون إضافة صفة زائدة عن الذات. أما الغزالي رغم تأثره ـ غير المبرر ـ بالتقسيم الثنائي اليوناني للموضوعات، نجده تحت هذا التأثير يقسم العالم إلى حقائق وظواهر. وتتحكم في عالم الظواهر علاقتا الزمان والمكان[1]. أما عالم الحقائق فهو لا يخضع للزمان أو المكان، لأن هذه الحقائق أشياء بذاتها ولا نستطيع إدراكها. أقول رغم تأثير الغزالي بهذا التقسيم الثنائي، إلا أننا نجده في ذات الوقت يوسع مفهوم التوحيد بين الذات والصفات كما جاء عند المعتزلة. حيث رأي أن الوجود يكون في جميع الموجودات، وهي مشتركة فيه بالتواطؤ. لذلك لا يمكن أن يكون الوجود صفة للموجودات أي لا يمكن اعتباره محمولاً، فالمرء قد يعرف ماهية محددة لشيء ما بكل محمولاته وصفاته، لكنه ـ مع ذلك ـ لا يعرف هل هذا

---

(1) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب ـ 1982، ص 69.

الشيء موجوداً أم غير موجود، أعني موجوداً عيانياً وليس تصورياً. وهذا هو الأساس الذي اتخذه الغزالي ـ ثم كانط فيما بعد ـ في نقده للدليل الوجودي (الانطولوجي ـ Ontology)، وذلك حينما فرق بين الوجود العياني والوجود التصوري. أي بين الوجود وفكرتنا عن هذا الوجود.

من هذا العرض يتبين لنا أنه من الإجحاف أن نظر إلى ما دار في الفكر الإسلامي بأنه ليس فلسفة أو أن الفلسفة عند المسلمين لا تتعدى التيار المشائي المتابع لليونان. إذ وجدنا العديد من الاتجاهات داخل التيار الفلسفي الإسلامي، بل لقد وجدنا أن التيار المشائي ذاته يقدم الكثير من التعديلات على الفلسفة اليونانية في المصطلح والمفهوم والمبادئ والتصورات، أي أنه لم يكن يونانياً طوال الوقت إذا أخذ العديد من الأفكار الإسلامية من بقية التيارات الأخرى وسيتضح ذلك بصورة أكثر عند دراستنا لمفهوم الماهية.

الماهية

تعرف الماهية بأنها هي «مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء»[1]. أي أن مجموع الصفات التي لشخص ما هي التي تجعل منها هذا الشخص بالذات. فمجموع الصفات التي لابن سينا هي التي تجعله ابن سينا الذي عرفناه. وهي صفات لا تتوفر إلا في شخصه هو. لكن ابن سينا يشترك مع العديدين في صفات معينة مثل (إنسان) (عربي) (فيلسوف). فهذه الصفات لا تخص ابن سينا وحده ولكنها تشمل أفراداً عديدين دون تفريق، إلا أن اتساع كل صفة يعطيها معنى أكثر تجريداً. فالإنسان أكثر تجريداً من «العربي» وفيلسوف أكثر اتساعاً وتجريداً من ابن سينا.

على ذلك فالماهية قد تكون فردية جزئية تخص فرداً بعينه، أو تكون جنساً يشمل الأفراد الداخلين فيه. أو أن تكون جنساً أعلى يشمل الأجناس الذين يدخلون فيه. هذا ما نظرنا إلى الماهية من حيث تحقيقها أو انطباقتها على من يدخل ضمن تعريفها. أما الماهية في حدّ ذاتها فهي معنى كلي والكلي لا يمتنع صدقه على الكثيرين. وإن كانت غير قابلة للحكم عليها بالصدق أو بالكذب،

---

(1) عبد الرحمن بدوي «مدخل جديد إلى الفلسفة» ص 188.

أعني الماهية كمعنى كلي ليست صادقة ولا كاذبة، إنما الصدق والكذب للأفراد الداخلين ضمن مجال هذه الماهية وهذا فرق حاسم قلما ينظر إليه.

لكن المشكلة التي تبرز هنا هي، إذا كانت الماهية معنى كلي وهي غير قابلة للحكم عليها بالصدق والكذب، فكيف نحكم إذن على الماهية الفردية؟.. فماهية ابن سينا هي ماهية فردية لا تخص إلا ابن سينا وحده. ونحن نستطيع أن نحكم عليها بالصدق والكذب بكل سهولة!!.. لكن هذا غير صحيح. لأننا في هذه الحالة لا نحكم على ماهية ابن سينا إنما نحكم على حقيقته. لأن الماهية معنى كلي ووجودها وجود تصوري. أي هي تصور ذهني وليس لها وجود عياني. أما إذا تحققت هذه الماهية عن طريق فرداً أو أفراد تشملهم، فنحن لا نحكم على ماهية أي فرد من هؤلاء ولا عليهم كلهم. إنما نقول إن هذا الفرد له حقيقة أو ذات. أي أن الماهية المتحققة هي حقيقة أو ذات.

على هذا النحو يتلاشى التناقض المزعوم بين الماهية التي لابن سينا كفرد والتي تشكل ذاته أو حقيقته وبين ماهية ابن سينا كمعنى كلي. لأن المتحقق عيانياً ليست هي الماهية إنما هي ذات أو حقيقة. أما الماهية فهي معنى معقول ووجودها وجود ذهني تصوري. وهي بهذا الاعتبار ليست على الجملة إلا تلك المعاني الكلية. أما ما هو متحقق زمانياً فهي أفراد هذه الماهية كأفراد أو ذوات. فماهية ابن سينا ليست متحققة عيانياً باعتباره عضواً في المعنى الكلي للإنسان. إنما ما هو متحقق هي حقيقته أو ذاته، وهي التي بدأت منذ لحظة ميلاده إلى لحظة وفاته. فوجود ابن سينا كذات فردية انتهى بموته. أما ماهيته فهي باقية رغم فناء وموت تلك الذات التي هي ماهية له، فالماهية لا زمان لها أما الذات أو الحقيقة فهي محصورة في زمان محدد له بداية وله نهاية.

على ذلك يمكن ملاحظة الآتي عن الماهية:

1 ـ إن الصفات التي لشخص ما والتي تجعله هو يختلف عن غيره. ورغم ان هذه الصفات هي التي تشكل ماهيته، إلا أننا نطلق على هذه الصفات الفردية اصطلاح ذات أو حقيقة الذات.

2 ـ لما كان الأفراد يختلفون في صفاتهم إلا أنهم ـ مع ذلك ـ يشكلون مع بعضهم مفهوماً عاماً أو معنى كلياً، وهو ما نطلق عليه اصطلاح «الماهية» والماهية كمعنى كلي غير متحققة وغير قابلة للتحقق عيانياً، لأنها ليست فرداً من أفرادها، إنما هي المعنى العام الكلي الذي يشتمل على أفراده.

3 ـ ان الماهية «إنسان» والتي هي مجموع الصفات التي تنطبق على جميع أفراد الإنسان، تختلف من حيث المعنى عن مصطلح «الإنسانية» التي هي أكثر تجريداً من مصطلح «إنسان» فإذا كان مصطلح إنسان يعني أنه مجموع أفراد الإنسان فإن الإنسانية هي مجموعة جميع المجموعات التي يشملها مصطلح إنسان.

فإذا ما أردنا معرفة آراء اليونان في هذا الصدد. فإننا سنجد أن الفلسفة اليونانية نظرت إلى مفهومي الوجود والماهية باعتبارهما منفصلين عن بعضهما البعض. وكانوا في هذه الآراء متناسقين من تصورهم الثنائي للكون والأشياء من جهة ومن جهة أخرى نجد أن منطق أرسطو ذو الحدود الجامدة قد دعم هذا الاتجاه. لذلك فقد بحث اليونان في الوجود باعتباره المقابل الموضوعي للماهية. أو أن الماهية هي المقابل الموضوعي للوجود. وكأن الوجود كوجود ليست له ماهية وأن الماهية كماهية ليس لها وجود. وفقاً لتقسيمهم الوجود نجد نوعين للماهية:ـ

1. الماهيات المفارقة كمثل أفلاطون.

2. الماهيات المحايثة كالصورة عند أرسطو.

فإذا كانت الماهية من النوع الأول تقترب من المعنى العام للماهية. فإن الماهية من التوع الثاني ليست بهذه السهولة وتثير العديد من المشاكل، لأنها تبعد عن مفهوم الماهية كمعنى وتقترب من مفهوم «الذات «أو «الحقيقة» وبذا يصبح من الصعوبة. كما يقول «أميل برهييه» أن نميز في وضوح وعلى الدوام الأجزاء الماهوية عن الأجزاء الهيولانية (المادية). فمن الصعب مثلاً أن نتصور

ان اللحم والعظم لا يدخلان في ماهية الإنسان[1]. إلا أن هذه الصعوبة لا تمنعنا بشكل كامل من «تكوين الصورة العقلية أو الصورة الذهنية التي تلخص لنا وجود هذا الشيء، وتقدم لنا مخططاً عقلياً سريعاً ومحكماً له[2]. ورغم ذلك فإننا نرى بأن هذا المخطط العقلي للشيء يأخذ في اعتباره مادية الشيء. أي أن هذه الماهية لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كان هناك شيئاً تكون هي ماهية له. كما لا يمكن أن يكون هناك شيء دون أن تكون له ماهية».

أما في الفلسفة الإسلامية فسنجد أنفسنا أمام مواقف مختلفة نظراً لاختلاف الفلاسفة وتياراتهم التي يمثلونها. فالتيار المشائي الإسلامي تابع التفرقة اليونانية بين الوجود والماهية. فنجد ابن سينا مثلاً يقول في وضوح «الوجود ليس بماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء»[3]. وفي كتاب «التعليقات» يقول «ماهية الأبوية مضاف بالقياس إلى الابن. وكون هذا المعنى في الأب مضاف بنفسه معقول بسبب نفسه لا بسبب شيء آخر. وهذه إضافة يخترعها العقل.

من هذين النصين لابن سينا نلاحظ أنه سار على المنهج اليوناني من حيث الإقرار بالقسمة الثنائية وانفصال الوجود عن الماهية. واستخدامه منطق أرسطو في الحكم على العلاقات، خصوصاً علاقة التضايف ما بين الأبوة والبنوة. وقال إن هذه العلاقة يحكمها العقل. وهذا صحيح طالما كانت تشير إلى معان كلية. لكنه أخطئ ـ وهو هنا يكرر خطأ أرسطو ـ حيث ذكر أن هذه العلاقة تكون في الأب مضاف إلى نفسه. وهذا خطأ لأن الأب لفظ مفرد ليس له ماهية إنما له حقيقة أو ذات كأب فلا بد ان يكون له ابناً. وعلاقة التضايف هنا لم تأت من العقل كمعنى مجرد إنما جاءت من العيان. وهي تختلف عن الأبوة والبنوة التي هي معنى كلي جاء عن طريق العديد من الآباء والعديد من الأبناء. فتكون العلاقة هنا هي كلي بكلي والعلاقة بينهما هي علاقة تضايف وهي التي يضيفها

---

(1) اميل برهية «تاريخ الفلسفة / الفلسفة اليونانية» ص 254.

(2) يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة العامة» ص 61.

(3) ابن سينا «الإشارات والتنبهات» تحقيق سليمان دينا، دار المعارف مصر. ص 49.

العقل. أم تحقق الأبوة في أب وتحقق البنوة في ابن فإن العلاقة هي علاقة تضايف ولكنها علاقة فرد بفرد أو حقيقة بحقيقة أو ذات بذات. وهذه لا يخترعها العقل إنما يصفها.

ترتب على هذا الخطأ خطأ آخر، وهو المعنى الذي يريد ابن سينا قوله أو الإيحاء به. فإذا كان يقصد بأن الماهية هي سبب (علة) لوجود المعقولات أي المعاني الكلية حتى يمكن تكوين معرفة. فإننا - رغم اعتراضنا على ذلك - نستطيع وفق سياق فلسفة ابن سينا أن نتفهمه، إما إذا كان يقصد بأن الوجود في جملته ما هوى، وأن الماهية هي سبب وجود الوجود، فإننا لا نستطيع فهم ما يقول، وإن فهمناه فإننا نرى خطأ هذا الحكم. ذلك لأن الماهية ليست سبباً في وجود الشيء، إذ إن الموجود لكي يكون موجوداً لا بد له من واضع يضعه في الوجود. وليس الواضع هنا هي الماهية لأنها معنى كلي نشأ عن تجريد عقلي. وهي بهذا الاعتبار ليست موضوعاً للأحكام، كما أنها ليست هي التي تضع الذات أو الحقيقة كذات وكحقيقة متحققة، لذلك فإن الماهية هي نتيجة على نحو ما وليست سبباً حتى وإن بدأ الكلام على عكس من ذلك، لأن تأكيد الماهية كمعنى كلي يأتي من صدق تحقق أفرادها، أما هي في ذاتها لا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب لأنها معنى كلي عام.

كل هذه الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا، كانت في الأصل أخطاء يونانية، وربما الذي قاد ابن سينا إلى هذه الأخطاء هو حرصه على التفريق بين الوجود والماهية، بشكل واضح وحاسم في كل الأشياء، وذلك من أجل التقدم لبرهنته على الوجود الإلهي، حيث يتحد في ذات الله الوجود والماهية. ففي الله يكون الوجود هو الماهية وتكون الماهية هي وجوده.

الوجود الإلهي

إن الفلسفة بمعناها الصحيح لا يمكن أن تنطلق من خواء مطلق. ولا الفيلسوف يمكن أن يكون كائناً قد جاء من عوالم بالغة الغرابة، وطفق يبني في غير مبالاة، بما حوله، بناءات شاهقة ومذهلة، إلا أنها غير مفهومة لعقل الإنسان لأنها تقع خارج حدوده. فالفلسفة بالمعنى الصحيح وفي كل العصور، إنما هي تعبير دقيق ومتميز ناتج عن خبرة الإنسان، والخبرة تعني المعتقدات الراسخة في أذهان الناس العاديين، والتي تتشكل من العديد من الروافد كالمبادئ والتصورات الأولية دينية وغير دينية والوقائع التاريخية والنفسية والعلمية، وهي بهذا الاعتبار تتميز عن أي مجال آخر، فهي اصطفاء وإبداع، وتسير بين الأحداث المجزأة وتضعها في نسق كلي لا يلغي أو يضحي بالأحداث المجزأة، إنما يعطيها معناها ويبررها. وبذلك تصبح الفلسفة هي المعيار والحافز. فهي المعيار لكل منجز والحافز له. استشرافاً لما ينبغي أن يكون. لأن الفلسفة الصحيحة ـ كما تبدو لنا ـ ليست منعزلة عن حياة الناس وما ينتابهم من تفكير ومشاعر مبهجة ومؤلمة، وما يصادفهم من نجاحات وإخفاقات وأمنيات وتساؤلات.

وفق هذا التحديد أعمل الفلاسفة ـ منذ أقدم العصور ـ عقولهم وقدموا

لثقافاتهم العديد من الإنجازات، ومنحوا أحداثها معاني بالغة التماسك والعمق. . واليونان لم يكونوا استثناء على أي نحو، فقد كانت لهم مبادؤهم وتصوراتهم العامة وموضوعاتهم الخاصة، وقد عبر عنها فلاسفتهم بطرائق محددة وفق منهج واضح فأنتج كل ذلك الفلسفة اليونانية، التي قد نختلف حول ميزاتها وعيوبها، ولكننا لا نستطيع أن نختلف على أنها فلسفة يونانية، وهي تلك الخصائص التي أعطاها الفلاسفة اليونان للفكر اليوناني، من ذلك مثلاً أنهم ذهبوا إلى أن الوجود العام هو موضوع معرفة، وأنه بإمكان الفيلسوف وباستخدامه لعقله فقط، عن طريق التأمل أن يستنتج أصل الأشياء وخصائص الوجود وتركيب الكون في مبادئ أساسية وعامة. وأخرجوا كل ذلك في صورة منطقية تهتم في المقام الأول بالتناسق الهندسي وليس بالحجة في ذاتها، أعني مضمونها.

أما الفكر الإسلامي، فقد كانت المبادئ الأولية والتصورات العامة التي تشكل نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون، هي التي قررها الدين انطلاقاً من أن الله هو الخالق الذي خلق كل شيء، وأن هناك غايات لهذا الخلق وللحياة. ورغم أنها غايات بعيدة عن أن تكون في مقدرة الإنسان الإحاطة بها، الا أن على الإنسان أن يعمل جهده وفكره للاقتراب منها على الأقل. كما أن هناك بعض الموضوعات التي يجب أن لا يخوضها المسلم باعتبارها غيبيات لا يعلمها إلا الله، لذلك فهما فعل الإنسان فإنه لن يستطيع أن يتحصل على إجابة أكيدة وحاسمة من هذه الموضوعات. لذلك من الأفضل للإنسان أن لا يتعدى حدود ما يمكن معرفته معرفة صحيحة. وقد عبر الفلاسفة المسلمون باستثناء التيار المشائي عن هذا المنهج، واستبعدوا الماورائيات كمجال للبحث. وأن موضوعاتها كالوجود العام والوجود الإلهي والروح ويوم القيامة وغيرها، ليست موضوعات للمعرفة والعلم وإن كانت، موضوعات للتفكير وبهذا يتبدل الموقف من أن يكون العقل الإنساني هو واضع الكون وقوانينه وتفسيره وفقاً لتصورات منطق محدد، إلى أن الله هو الذي خلق هذا الكون وفق إرادته الحرة المطلقة.

وهذا يؤكد مرة أخرى، أن اختلاف المبادئ والتصورات بين الثقافات لا يعني على أي نحو الإشارة إلى تفوق ثقافة ما عن غيرها، ولا هي وحدها التي تحتكر التفكير الفلسفي وأن غيرها لا يمتلك هذه الخاصية. فالفلسفة لا علاقة لها بلون العيون والشعر والبشرة، إنما هي حالة ذهنية يستخدمها العقل بانتباه في النظر إلى الأشياء وفق مبادئ وتصورات محددة. فإذا كان اليونان قد تفوقوا في فلسفاتهم فإن المسلمين فعلوا ذلك أيضاً وبجدارة وفق مبادئ وتصورات ومنهج محدد يختلف عن المنهج اليوناني، ويستتبع ذلك منطقياً أن تكون الطرق والموضوعات والنتائج مختلفة، ولكن هذا الاختلاف لا يحرم أي طرف من صفة فلسفة.

فإذا كان التيار المشائي الإسلامي هو الذي يمثّل الفلسفة اليونانية داخل الفلسفة الإسلامية ويعتبر تياراً من تياراتها العديدة. إلا أنه من الخطأ انطلاقاً من هذا التيار وحده، الحكم على أن المسلمين لم يعرفوا الفلسفة، وأن كل ما هو موجود عندهم هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية، بل مكتوبة بشكل مشوّه وتحريفي. وقد رأينا خطأ هذه النظرة التي لا تمثل آراء عملية إنما هي عقائد يحاول أصحابها ـ دون سبب معلن ـ نفي أي فكر وإبداع إسلامي. وهذه ما لا يتفق مع الواقع والتاريخ. ولمزيد من تأكيد هذه الوجهة من النظر. سنحاول دراسة مفهوم الألوهية أو الوجود الإلهي عند المسلمين، ومقارنته بالمفهوم اليوناني وعند أكبر الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو.

1 ـ مفهوم الألوهية عند اليونان:

لم يصل اليونان إلى مفهوم واضح ومحدد عن الله حتى عند أكبر فلاسفتهم، إذ كان هذا المفهوم عندهم يشوبه الغموض ولم يكن واضحاً تمام الوضوح. وقد نظروا إلى الله باعتباره جزء من الطبيعة وغير مفصول عنها، وتنتابه المشاعر المختلفة مثل الإنسان وهو خاضع للقوانين الحتمية. وكل قيمة مفهومهم أنهم تصوروا الله بصورة إجمالية ـ على أنه مبدأ وعلة أولى لجميع

الموجودات، وإن كان لا يختلف في حقيقته وماهيته وطبيعته عن بقية الموجودات.

إذ ذهب «طاليس» إلى أن المبدأ الأول الذي ترتد إليه جميع الموجودات هو الماء فيما ذهب «انكسمانس» إلى رده إلى الهواء. وقد ذهب فلاسفة آخرون إلى أن المبدأ الأول الواحد لا يفسر التباين والتنوع والاختلاف بين الموجودات في الكيف والكم من جماد ونبات وحيوان وإنسان. لذلك فقد نظر هؤلاء إلى المبدأ الأول على أساس الكثيرة، فهي وحدها التي يمكن أن تفسر التباين والتنوع. وهو ما لخصه «انبادوقليس» بالقول بالعناصر الأربعة المادية (الماء ـ النار ـ الهواء ـ والتراب). وجعلها كلها معاً هي المبدأ الأول للوجود. ونحن نرى بأن هذه التفسيرات التي قدمها فلاسفة اليونان ما قبل سقراط لمبدأ الوجود، سواء بالقول بالعنصر الواحد أو بعدة عناصر، فهي جميعاً تتفق في التحليل النهائي على أن المبدأ الأول للوجود مادي ولا يخرج عن المادة.

على هذا الأساس ذهب البعض إلى القول بأن البداية الصحيحة لمفهوم إله متميز عن الكون ومفارق للمادة، قد بدأت عند أفلاطون. من أجل ذلك اعتبر أفلاطون أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق[1]. وربما يكون هذا هو الأساس الذي دفع ببعض المسلمين إلى تسمية أفلاطون بـ «أفلاطون الإلهي». إلا أن هذه التسمية وكما سنرى هي قراءة إسلامية لآراء أفلاطون. على أية حال.. إذا كان أفلاطون قد تميز عن كل الذين سبقوه بنظرته في الألوهية والتي صاغها في نظرية المثل، إلا أن هذه المثل ثابتة ومفارقة ولا علاقة لها بالعالم، فهي مكتفية بذاتها. هذا الاكتفاء بالذات جعل المثل لا فاعلية لها على أي نحو.

واجه أفلاطون العديد من الصعاب بخصوص المثل كمبدأ أول وعلاقتها بالعالم، ربما كانت أفكاره في هذه الجانب مضطربة ومشوشة، وهو ما يظهر لنا

(1) محمد غلاب «مشكلة الألوهية» ص 27.

بوضوح من أنه لم يستطع أن يقدم تعريفاً واضحاً ومحدداً لعلة العالم. فهو ينظر إلى هذه العلة مرة باعتبارها مثال الخير. ومرة يصفها بالصانع وفي مرات عديدة يفشل أفلاطون في تمييز الصانع عن مثال الخير إلا بصعوبة[1]. لذلك كان «غير مستقر على تسمية معنية واحدة ومحددة لله، أو لعله العالم. فمرة يسميه «المبدع «ومرة أخرى يسميه «أبا الكون» وثالثة يطلق عليه «كتاب القداسة» وأحياناً يصفه بأنه الشمس المعنوية أو مليكنا الأعلى أو زيوس الحقيقي أو الحيّ بين الآلهة[2]. بالإضافة إلى بعض الصعوبات الأخرى التي تثيرها نظرية المثل كما سيتضح فيما يلي:

نظرية المثل عند أفلاطون:

من العلامات البارزة والواضحة في الفلسفة اليونانية، التصور الذي قدمه أفلاطون للوجود وعلاقات الموجودات، وذلك من خلال نظرية المثل، التي قُدر لها أن تؤدي دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة. ففي هذه النظرية استطاع أفلاطون وبكل جدارة أن يحول الأخلاق السقراطية إلى نظرية سامية في طبيعة الأشياء. فالخير الذي هو غاية الحياة الإنسانية يصبح مبدأ كل واقع[3]. وهو مبدأ ثابت لا يتغير لأن المثل عند أفلاطون تتمتع بصفات الدوام والوحدة والكمال، وبذلك تصبح المثل عنده هي العالم الحقيقي. في مقابل ما يعتري العالم الأرضي الحسّي من تغيّر وعدم ثبات.

كان أفلاطون في نظرية المثل يسعى لكي يحمل الإشكالية الأبدية بين التغير والتعدد من جهة وبين الثبات والوحدة من جهة أخرى، فقد كان يرغب في ترسيخ عالم المثل الثابت، إلا أنه وربما دون رغبته يقرّ في ذات الوقت بعالم التغير بالمواصفات نفسها التي أسبغها على المثل، فعند أفلاطون لا نكون أمام

(1) انظر محاورة «طيماوس» ترجمة فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1968.
(2) محمد غلاب «مشكلة الألوهية» ص 27.
(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية: ص 102.

عالم المثل وحده، بل نحن أمام عالمين متعارضين يتميز أحدهما عن الآخر تميزاً أساسياً: عالم عقلي واحد وثابت ومطلق. وعالم حسّي متغير ومتعدد ونسبي، وهذا يعني إضافة عبء جديد بدلاً من حلّ المشكلة القديمة. وهو في ذلك يشبه ذلك الشخص الذي يريد أن يعد ثلاثة أشياء فيضيف إليها أعداداً أخرى لكي يعد هذه الثلاثة!!. . وبدلاً من البحث في أصل واحد كما هو الحال عند الطبيعيين نجد أنفسنا أمام أصلين.

ورغم أن أفلاطون قد أحال العالم الحسي برمته إلى صورة أو ظل للعالم المعقول، إلا أن هذه الإحالة تعني وعلى نحو مباشر الإقرار بالعالم الحسي كمقابل حقيقي للعالم المعقول. أي أن العالَمين ـ العقلي والحسي ـ عند أفلاطون لهما المصداقية نفسها من الواقعية. ثم نجده فجأة يتخلى عن العالم الحسي دون مبرر واضح إلا بدافع من ميوله الخاصة، أو بدافع التناسق مع ثقافة قومه التي تنظر إلى العالم الحسي باعتباره عالماً وهمياً ظنياً. أما العالم الحقيقي فهو العالم العقلي الثابت والمطلق، وهو العالم الواقعي بالنسبة لأفلاطون.

على ذلك فإن العالم العقلي هو الوجود الحق وهو وجود جوهري، فعالم المثل يتميز عن العالم الحسي لأن المثل عند أفلاطون» تعبر عن الصفة الخالصة في كمالها التام[1]. هذه الصفة لا تتعلق بالوجود الحسي للأشياء لأنها تسمو فوقها. إنما هي خاصة بالمثل وحدها إذ تتوفر فيها المظاهر الكاملة والبسيطة الساكنة السعيدة التي تشع من تقلب الضياء الخالص[2] فهل يعني ذلك أن المثل لا تعدو أن تكون أقرب إلى نماذج جامدة ليس لها فعل مباشر في العالم الطبيعي[3]؟ أي أن العالم الحسي أكثر فاعلية منها؟!. .

منذ ذلك الوقت وبتأثير أفلاطون، الذي أهمل الإجابة عن ذلك، أصبحت مهمة الفلسفة عبارة عن «إشارة إلى الشوق» لهذا المطلق. وبأن العالم المعقول

(1) المرجع السابق، ص 98.
(2) المرجع السابق، ص 99.
(3) أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، ص 121.

هو العالم الحقيقي وهو الواقع الوحيد الذي يكون موضوعاً للمعرفة الصحيحة. لكن هذا الواقع الذي شيده أفلاطون هو فوق قدراتنا وإمكاناتنا. ومهما نبذل من جهد معرفي للوصول إليه فنحن لن نصله أبداً «لأن غرض أفلاطون لم يكن بيان انعزال عالم المثل فحسب، وأنه العالم الوحيد بل إن غرضه فوق ذلك أن يبين أن العالم العقلي الثابت، هو العالم الحقيقي وأن العالم الحسي المتغير النسبي هو عالم الظن والوهم. وهو عالم موجود ويستمد وجوده بقدر قربه ـ عقليا ـ وتشبهه بالمثال، إلا أنه في ذاته غير واقعي. لأن العالم الواقعي بالمعنى الصحيح عند أفلاطون، هو العالم المعقول ذلك لأن الصانع «قد اتخذ نموذجه من العالم المعقول، لقد علق نظره بالحقيقة التي تبقى هي ذاتها أبداً، وصاغ على غرارها الوجود الصائر. وعلى هذا النحو فالعالم المرئي هو صورة العالم المعقول»[1].

حقيقة العالم الحسي فهي تكمن في تحوله الدائم إلى العالم المعقول أو إلى مثاله عن طريق التشبه بالمثال على نحو لا يعود فيه ثمة فرق بين الشيء وإنموذجه. إلا أن ذلك لن يتم أبداً ولن يتحقق. إذ إن الأشياء تظل ناقصة دائما، حتى وإن كان الشوق الأبدي يحثها ويحركها على التشبه بالمثال قدر الإمكان. فهي لن تنجح على الإطلاق لأن هذا العالم الحسي لا شيء قياساً بعالم المثل. لأن المثل منغلقة على ذاتها.

أما أرسطو فقد كان يرى بأن الله أزلي وأبدي وغير منقسم، وهو عقل أبداً ذو وجود بالفعل، يتأمل إلى ما لا نهاية موضوعه. هو حيّ، خالد، ثابت[2]. وهو غير مادي وخارج الطبيعة وهو ساكن. فعلى الرغم من أنه يبثّ الحركة في الأشياء، إلا أنه في ذاته غير متحرك. فهو المحرك الذي لا يتحرك. وهذا الإله لا يهتم بما يحدث من الأحداث في العالم. فهو غير معني بها ولا شأن الله بالعالم إلا من جهة أن العالم يشتاق إليه. وهذا الشوق الذي للعالم هو شوق

---

(1) شارل فرنر «الفلسفة اليونانية» ص 121.
(2)

الهيولي إلى الصورة. وهذا هو سبب الحركة ومصدرها الأساسي هو العلة الفاعلة. وهو هنا ليس الله إنما هو الشوق.

الله عند أرسطو ـ كما عند باقي اليونان ـ لا يختلف عن العالم. لأن العالم، أزلي والهيولي أزلية، وبذلك تكون العلاقة بين هذا الإله والعالم ليست هي علاقة خلق وإبداع، إذ كيف يجوز ذلك ما دام الكل يشتركون في الأزلية. فلا معنى أن يخلق أزلي أزلياً أو يسبقه، لذلك ظلت العلاقة بين الله والعالم، حتى عند أرسطو من الصعوبات التي لم تحلّ.

نظرية الفيض:

صاغ أفلاطون في نظرية المثل التصور اليوناني الثنائي في النظر إلى الكون والأشياء صياغة فلسفية واضحة. ومنذ تلك اللحظة أصبحنا إزاء عالمين منفصلين عن بعضهما البعض، لا يربطهما إلا الشوق ليشبه الشيء مثاله. فهناك عالم عقلي مطلق وعالم حسي نسبي فهما على ذلك متمايزان. هذا التميز أدى بالفكر اليوناني إلى الإقرار «بحقيقة القوانين الطبيعية في العالم السماوي مقابل القول بالصدفة بصفتها قانوناً طبيعياً تتحد من خلاله قوانين العالم الأرضي»[1]. فأي شيء أو كائن في أي من العالمين محكوم بهذه القوانين بصورة حتمية. وحتى الآلة أو الصانع عند أفلاطون خاضع لهذه القوانين الحتمية. أما العالم الأرضي وان كان يبدو أكثر حرية من العالم السماوي. لأن ما تحكمه هي الصدفة. إلا أن البحث في هذه الصفة لا تعطي معنى الحرية، إنما هي أيضاً محكومة بقوانين صارمة ليس من السهل الانفكاك منها، وإن كانت لا ترتقي إلى حتمية قوانين العالم السماوي الطبيعية.

حاول أفلوطين جعل هذه القوانين الطبيعية تنسحب أيضاً على العالم الأرضي. وذلك عن طريق نظريته في الفيض، والتي تعرف في بعض الأحيان

(1) محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 82.

بنظرية الصدور. إذ دخل أفلوطين بعض التعديلات على مثال الخير. وربما كان ذلك بتأثير الديانات الشرقية وبالذات المسيحية. فمثال الخير الأفلاطوني أصبح عند أفلوطين الواحد المطلق اللامتناهي المكتفي بذاته. ولما كان هذا الواحد خالياً من الغيرة ـ وهو تعبير استخدمه أفلاطون في محاورة طيماوس ـ فإن الوجود يفيض منه على العالم. فاللامتناهي هو المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعاً. فالله ـ الواحد ـ لا يفتقر لشيء فهو مكتف بذاته ولا تحركه رغبة لأي شيء. لكن النور الذي يشعّ منه يفيض على من حوله دونما نقص. هذا الفيض يتم بفضل كرمه وجوده وخيره[1].

فهذا العالم ـ إذن ـ هو فيض من الواحد اللامتناهي فيشع الوجود كما تشع الشمس الضياء. مع ملاحظة أن هذا الفيض لا يتم في زمان ولم يحدث بفعل إرادة إرادته. إنما يفيض بصورة حتمية لا دخل للإرادة فيها. ولذلك فإن هذا الفيض مستمر وغير منقطع. لأن الانقطاع لا وجود له سواء من جهة الواحد أو من جهة الموجودات. إذ إن الموجودات ترجع في النهاية إلى وحدتها المتجانسة التي كانت فيها سابقاً. أي ترجع إلى الواحد اللامتناهي. بل هي وبمعنى أدقّ لم تخرج عن هذا الواحد اللامتناهي أبداً.

2 ـ مفهوم الألوهية عند المسلمين:

من الأسس المبدئية التي قررها الإسلام، أن الله موجود وأن الرسالات الالهية تأكيد قاطع على هذا الوجود. وأن وجوده في ذاته ليس موضوع معرفة لأنه لا يعرف الله إلا الله. إنما وجوده يكون موضوع تفكير وتدبر. فكانت هذه الأسس المبدئية هي السّمة الغالبة في التفكير الإسلامي، التي لا تختلف من فرقة لأخرى أو من تيار لآخر. ولكن الاختلاف نشأ عند تفسير الإيمان فهل هذا الإيمان بالوجود الإلهي جاء عن طريق النص كما حدده الله نفسه؟ أم أن الإيمان

---

(1) انظر يحيي هويدي «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» دار النهضة العربية، القاهرة 1972 ص 204.

بهذا الوجود هو اقتناع تلقائي مبثوث فينا؟ أم جاء عن طريق تصورنا لكائن كلي الكمال وكلي القدرة أي بالحجج والبراهين المنطقية.

نحن إذن أمام ثلاثة سبل أو طرق، لتدعيم الإيمان بالوجود الإلهي. وكل طريق يعتقد بأنه يقول الحقيقة كلها. لذلك نشأت عدة اختلافات حول هذه الطرق ولكنه لم ينشأ أي خلاف حول الأساس المبدئي وهو أن الله موجود ووجوده حقيقي، وهو بسيط لا تركيب في ذاته، وهو الخالق البارئ الحائز على كل الكمالات.. وبذلك تحدد أمامنا ثلاثة طرق تتفق في الأساس وتختلف في السبيل الذي يؤكد هذا الوجود.

1 ـ الطريق الديني.. الالتزام بظاهر النص.

2 ـ الطريق الصوفي طريق القلب والوجدان.

3 ـ الطريق العقلي. طريق الفلاسفة.

أولاً: الطريق الديني

هو طريق يلتزم بالصورة التي تقدمها النصوص الدينية في تصورها لله في شكلها الظاهر والمباشر. فالله كما في هذه النصوص ليس هو المهندس الأعظم على نحو الذي أراده أفلاطون كلاً ولا هو صورة أرسطو ولا هو واجب الوجود كما عند الفلاسفة المشائيين أنه «أحد» لأن الواحد بوصفة عدداً يقبل القسمة. وربما هذا ما يفسر لنا لماذا كان أحد شروط الإيمان هو «الوحدانية» وليس «الواحدية» فالله ليس هو ذلك الواحد الثابت المفارق الساكن الموجود في أعالي السماوات وينظر من مكانه إلى العالم. بل إن الله هو الحياة ذاتها والوجود ذاته. ووجوده يستشعر في كل مكان.

الله مريد وإرادته فعالة ومطلقة. هو الأول والآخر دون اعتبار للثنائية وهو الظاهر والباطن دون انفصال. وهو فوق كل المقاييس والأوصاف وفوق الزمان ولا يحدده مكان ولا تسري عليه سنة الكون وقوانينه، فهو خالقها جميعاً ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص الآية 1] مطلق الوجود. وليس هناك ما يعادل وجوده

ولا يقارنه شيء لا يشبه أحد ولا أحد يشبهه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى الآية 11].

فإذا كان هذا الطريق لا يبذل جهداً كبيراً في ثبات وإقرار حقيقة وجود الله، ذلك لأن النص الديني نفسه قد قام بهذه الخطوة الحاسمة. أي أن الله موجود ووجوده بالطريقة التي وصف بها نفسه كما في النص. دون زيادة أو نقصان. لأنه ليس لأحد أن يصف الله أو يعرفه إلا الله نفسه. إذ لا يعرف الله إلا الله كما قال ابن رشد. فإذا كنا نطلق على الله اسماً فذلك لأنه ورد في النص والذي سمى بها الله نفسه. وإذا كانت هذه النصوص تقول بأن الله هو السميع البصير العليم الخبير العظيم الجدير بالعبادة حقاً، فيلزم الإيمان بذلك والتسليم به دون إضفاء آية تسمية أو صفة لم ترد في النص.

ثانياً: الطريق الصوفي

هو طريق القلب والوجدان، ويتميز بأنه طريق عملي للوصول إلى إثبات الوجود الإلهي وحقيقته. لأن الصوفية يرون أن الله «لا يناقش حوله أو يجادل عنه، إنما يعايش ويصاحب ويخاطب»[1] فالحقيقة الإلهية عندهم معايشة ومجاهدة ومكابدة، وليس عن طريق البرهان المنطقي والجدل العقلي. إنما إدراك الله يكون عن طريق القلب، بنور يقذفه تعالى في قلب المؤمن المتشوق لأنواره، والمتلهف إلى القرب من الحضرة الإلهية. والساعي إلى الاتصال بالحبيب والظفر بعنايته ورعايته.. وإذ ذاك ينكشف في قلب هذا المؤمن العلم. وهو معرفة الحقّ الذي هو غاية الحياة والتي من أجلها خلق العباد.

هذا الكشف لا يأتي هكذا، أو عن طريق إعمال الفكر بحجج منطقية وحدها. بل بالمعايشة والمجاهدة والمكابدة. وعدم الانشغال بالمطالب الدنيوية، والصبر والمعاناة، مع معرفة صحيحة بأصول الشريعة والتمسك

---

(1) محمد كمال جعفر «من التراث الصوفي» ج1، دار المعارف مصر، 1974. ص 3.

بالأخلاق الحميدة والكفّ عن الحرام وكثرة العبادة ومداومة الصلاة، التي تقرب العبد من ربه سبحانه وتعالى. ومخافته وطاعته ومحبته. عندها يكون الصوفي قد استعد للصعود في مراتب أنوار الله، إلى أن يصل إلى نور الأنوار. وهو النور الذي يقذفه الرحمن في قلب هذا الصاعد في محبته. فتنكشف لهذا الصاعد المعرفة الحقيقية، وينكشف سر الأسرار. ويتحصل على المعرفة الكاملة التي تنبثق من خلال الاتحاد المفعم بالحبّ، ويتلقاها المتحد بالذات الإلهية تلقياً مباشراً لا عن طريق الأساتذة أو الموقفين[1].

ثالثاً: الطريق العقلي

يرى أصحاب هذا الطريق بأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بمناهج الأدلة العقلية. أي من خلال العقل وحده نستطيع أن نصل إلى تحديد دقيق للماهية الإلهية وإثبات وجودها، وأطلق الفلاسفة على موضوع هذا النوع من البحث مصطلح «الفلسفة الأولى» كما هو الحال عند أرسطو. وهو عند الكندي «علم الربوبية» وعند الفارابي وابن سينا «العلم الإلهي». وقد نظروا إلى هذا المبحث باعتباره أشرف للعلوم جميعاً، وذلك لأن موضوعه أشرف الموضوعات على الإطلاق وهو الله.

فالله عند أصحاب الطريق العقلي هو أول وأكثر الحقائق أزلية. وهو وجود بغير علة لأنه «بريء من جميع أنحاء النقص»[2] فهو الكامل كمالاً مطلقاً لا شريك له ولا ند ولا ضد، وهو الأزلية الحقة، التي لم تكن ليس ولن تكون ليساً أبداً، لم يزل أيساً أبداً»[3] وهو بسيط لا تركيب في ذاته ولا في ماهيته، وهو ليس شيئاً محدداً لأنه كل شيء بدون تحديد. فهو «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في

(1) انظر، محمد غلاب «مشكلة الإلوهية» ص 127.

(2) الفارابي: «أراء أهل المدينة الفاضلة» مطبعة محمد علي صبيح، ص 1.

(3) الكندي: «رسائل الكندي الفلسفة» ص 215.

مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكمّ ولا في المبادئ ولا في القول»[1] ومهما حاولنا أن نصف الله بصفة ما تقترب من حقيقته فالله بخلاف ذلك إذاً ليس كمثله شيء.

هو الوجود التام والماهية التامة، فهو واجب الوجود. ووجوده ضروري، هذه الضرورة لوجوده ليست شيئاً سوى تأكيد الوجود[2]. والذي يعني أن هذا الوجود هو ذاته. وذاته هي كل الوجود إذ لا يمكن أن يوجد خارج منه وجود من نوع وجوده[3]. فهو بهذا الاعتبار واجب الوجود وهو ضروري، فإذا ما فرضنا أنه غير موجود لزم محال، وهو الوجود بذاته وصفاته إطلاقاً. وهو الكامل كمالاً لا متناهياً، لا يشوبه نقص من انقسام ولا تفاوت في هيئته وصفاته.

الله لا يمكن تعريفه، لأن كل تعريف تحديد وكل تحديد نفي. فهو اللامتناهي الأزلي، كان ولا يزال وسيظل أبداً. وعلى هذا الأساس فإن الموضوع الأسمى للعقل يجب أن يكون هو الموجود الأسمى، ولما لم يكن بين الموجودات من هو أسمى من الذات الإلهية، فقد لزم أن تكون هي وحدها موضوع العلم الأسمى. لذلك قال أصحاب هذا الطريق: إن هذا العلم هو أشرف العلوم جميعاً. إذاً إن شرف هذا العلم جاء من شرف موضوعه وهو الكائن الأشرف الأسمى.

لكن على الرغم من أن أصحاب هذا الطريق يقرون بأنهم لن يستطيعوا تقديم تعريفاً صحيحاً لله. إلا أنهم ـ مع ذلك ـ يرون بأنه في إمكانهم تكوين معرفة تقريبية تقربنا من مفهوم الله. وهو موقف سيكرره ديكارت فيما بعد حينما قال: «إننا لا نفهم اللامتناهي في وجوده الخاص. مع ذلك يستطيع العقل الإنساني أن يكوّن فكرة صادقة وكاملة عن اللامتناهي»[4].

---

(1) ابن سينا: «النجاة» ص 228.

(2) محمد ياسين عريبي: مواقف ومقاصد.

(3) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص 4.

(4) ديكارت: «مبادئ الفلسفة» ترجمة عثمان أمين. دار النهضة العربية القاهرة 1960، ص 108.

لكن هذه الفكرة الصادقة التي يستطيع العقل تكوينها عن الله، كما يري العقليين. لا تكون بطريقة واحدة. وقد لاحظ ابن سينا ذلك حينما أشار إلى اختلاف الطرق في تكوين هذه المعرفة، فهناك طريق الفلاسفة الطبيعيين وطريق الفلاسفة الإلهيين. والفرق بينهما وكما يرى ابن سينا يكمن في اتجاه نظرتنا إلى المبدأ الأول. فالفلاسفة الطبيعيين يقصدون بالعلة ولا سيما العلة الفاعلة مبدأ تحريك. بينما يقد بها الفلاسفة الإلهيين مبدأ الوجود ومفيده خاصة الله»[1] ولما كان ابن سينا نفسه من الفلاسفة الإلهيين كما يصنف نفسه، فهو يرى أن العلة الفاعلة هي مبدأ وجود.

المبدأ الأول للوجود لا كثرة فيه ولا يقال على كثرة ولا يعتريه تغير ولا يقبل القسمة. وهو غير معين لأن التعيين ـ وكما شرح الطوسي ـ ليس زائداً على ذاته. والتعين يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة[2] والله واحد بسيط لا تركيب في ذاته ولا في ماهيته. هذه البساطة في الذات وفي الماهية لا تعني الانقسام. لأن الماهية هي وجوده ووجوده هو ماهيته. فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فحسب بل هما واحد، ولا نستطيع أن نفصلهما في الواقع أو في الذهن أو أن نفرق بينهما. ولإثبات وجوده لا يتطلب الأمر سوى تأمله. فإذا ما تأملنا هذا الوجود الذي هو له كان ذلك بياناً لثبوت مفهوم الأول.

كان الفارابي قد قرر ـ قبل ابن سينا ـ أن الله واحد لا تركيب فيه، فهو بسيط وأن أي صفة نصف بها الله، فإن ذلك يكون على سبيل المجاز. فالله الكامل له بذاته الوجود الأسمى والكمال الأسمى. قائم بذاته منذ الأزل. ولا يطرأ عليه التغيير، لأنه بريء من جميع أنحاء النقص. وهو واجب الوجود ووجوده عين ذاته، لذلك فهو لا يستمد وجوده من غيره وهو وجود بغير علة بل هو مبدأ كل علة وكل وجود[3].

---

(1) انظر ابن سينا الإشارات والتنبيهات، ص 84 وما بعدها.

(2) المصدر السابق ص 44.

(3) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص 16 ـ 17.

أما الغزالي وعلى الرغم من أنه يفرق بين الوجود والماهية، إلا أنه كان يري أن هذه التفرقة لا تنطبق على الذات الإلهية. حيث الوحدة التامة بينهما. وفي ذلك يقول: «الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا وله حقيقة، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة»[1]. أي أن وجود الماهية أو بتعبير الغزالي «الحقيقة» لا يتطلب أن تكون متكثرة. وعلى ذلك فالغزالي يرفض أن يكون الله جوهراً. إذ إن الجوهر لا بد له من أن يكون (متحيزاً). كما يرفض أن يكون الله جسماً، لأن الجسم لا بد ان يكون جوهراً. وكذلك يرفض ان يكون الله عرضاً لأن العرض لا يوجد خارج الجوهر»[2]. فالله في نظر الغزالي واحد لا شريك له، فرد لا ندّ له انفرد بالخلق والإبداع على غير مثال فهو «ليس كمثله شيء».

هذه الأفكار الناضجة عن مفهوم الله في الفلسفة الإسلامية بكل تياراتها المختلفة تمثل تطوراً كبيراً لا يقاس أو يقارن بما أنتجته الفلسفة اليونانية بهذا الخصوص. حيث بدأت أفكار اليونان قاصرة وقصوراً واضحاً إذا ما قورنت بالأفكار والتصورات الإسلامية وذلك للأسباب الآتية:

1 ـ إن تصور الفلسفة اليونانية لمفهوم الله كان تصوراً فجّاً وغامضاً وقاصراً.

2 ـ إن التصور الذي قدمته الفلسفة الإسلامية. كان تصوراً ناضجاً وواضحاً وعميقاً. وليس أدل على هذا من ذلك التأثير العميق الذي أحدثه التصور الإسلامي في الفلسفات اللاحقة خصوصاً في الفلسفة الحديثة في أوروبا والتي اعتمدت على التصور الإسلامي لمفهوم الله بشكل شبه مباشر.

3 ـ يتّسم التصور الذي قدمته الفلسفة الإسلامية في مجملها لمفهوم الله. تصوراً طريفاً وغير مسبوق. فإذا كان التيار المشائي قد استعان ببعض الأفكار والنظريات اليونانية كنظرية الفيض، فإن هذه النظرية كانت في

---

(1) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد «ص 23 ـ 25.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 148.

أضيق نطاق ومحصورة عند التيار المشائي الإسلامي فقط. ورغم ذلك فقد تعرضت هذه النظرية لنقد شديد من باقي التيارات الفلسفية الإسلامية، لأنها تتعارض في الأساس مع إرادة الله الحرة والمطلقة. كما أنها نظرية غريبة داخل النسق الإسلامي. ولذلك فإن وجودها لدى التيار المشائي كان يمثل عيباً فلسفياً واضحاً، وثغرة في تصورهم الذي قدموه لمفهوم الله.

إذ لم يكن من المستساغ أن تخضع إرادة الله الحرة في الخلق، إلى ضرورة حتمية ولا تحتاج إلى منطق أرسطو. ومن هنا تعرضت هذه النظرية لنقد شديد كما تعرض منطق أرسطو لمثل هذا النقد إلى درجة أن رفض هذا المنطق وأسسه وقوانينه.

بذلك لا يكون الاختلاف ما بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية في المصطلح فقط، ولا في الموضوع الفلسفي ولا في الأسس والمبادئ العامة فقط، بل أيضاً كان الاختلاف في المنهج وفي التقنيات المستخدمة. وهذا ما سمح للفلسفة الإسلامية من طرح قضايا ومشكلات جديدة بالإضافة إلى إعادة قراءة المشكلات القديمة وتقديمها بصورة جديدة تختلف عن السابق وتتفق مع الأفكار والتصورات الإسلامية. فإذا كانت الفلسفة اليونانية مثلاً قد طرحت فكرة الوجود والماهية والعلاقة بينهما. فإن المسلمين قرأؤوا ذلك في مبحث الصفات. من حيث علاقة الذات بالصفات

الذات والصفات
(الوجود والماهية)

شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية أذهان أذكياء الناس لقرون عديدة، وقدمت العديد من التصورات والنظريات، فتعقدت المشاكل وتفرغت القضايا وتشابكت. وكانت النتيجة في النهاية ليست بأفضل منها في البداية. ورغم أن الفلاسفة اليونان قد تميزوا بطرح هذه المشكلة على نحو أكثر وضوحاً ومباشرة، إلا أنهم هنا كانوا يمثلون حقبة من تاريخ التفكير البشري، وهي التي نظر إلى هذه العلاقة باعتبارها مشكلة انطولوجية.

حاول فلاسفة التيار المشائي الإسلامي، وهم المزودين بتصوّر ناضج عن مفهوم الألوهية، أن يطوروا النظر إلى هذه المشكلة. لكن متابعتهم لليونان جعلتهم، رغم جهودهم، يدرسون هذه العلاقة من الجانب الانطولوجي، وهم في ذلك يتفقون مع نظرة أرسطو باعتبارها مشكلة انطولوجية ميتافيزيقية. وبذلك انحصر البحث في هذا الجانب وحده أي البحث في العلاقة بين الوجود والماهية، وبمعنى أكثر وضوحاً فقد بحثوا في الأجزاء الماهوية في الوجود والأجزاء الوجودية في الماهية، باعتبار أن الوجود والماهية طرفين متقابلين كما هي العادة اليونانية في الثنائيات. وترتب على ذلك أن الحلول التي قدموها، على كثرتها وعمقها، أقرب إلى ثرثرة شخص يريد أن يلهو بثرثرته، وتلاشت القضايا الأساسية والحاسمة في هذه المشكلة.

في الفلسفة الإسلامية التي تناولت هذه المشكلة، ساد الموقف الفلسفي بعض التوتر، على الرغم من أن هذا المبحث كان يحمل عندهم مصطلحاً مختلفاً وهو مبحث الصفات، فمن المعروف «أن بداية البحث في الصفات انطلقت من التساؤل عن العلاقة بين الاسم والتسمية والمسمى»[1]. فكانت هذه البداية وبهذه التسمية اقتراحاً رائعاً وطريفاً. إذ نرى في ذلك تحويل هذا المبحث برمته من مجال الانطولوجية إلى مجال الابستمولوجيا. وذلك لأن هذا الاقتراح يفتح الباب لإجراء البحوث في السميا نطيقاً «مبحث المعاني» والمنطق والعلوم الطبيعية. لكن هذا الاقتراح لم يحسن فهمه فهماً صحيحاً، ولم يجد دعماً فلسفيا. إذ سرعان ما نجده قد عاد البحث في هذه العلاقة إلى مجال الانطولوجيا. وهو ما أشرنا إليه بالتوتر في الموقف. وربما يكون السبب الأكثر وضوحاً في ذلك يعود إلى إصرار التيار المشائي الإسلامي على التمسك بالتقاليد والتعاليم اليونانية في مثل هذا النوع من البحوث حيث النظر إلى الذات والصفات على أنها تعني النظر إلى (الوجود والماهية) وإلى العلاقة بينهما باعتبارها جميعاً حدوداً منطقية مستقلة.

مما ساعد على السير على ذلك النحو، أن الدوافع التي تكمن وراء قيام هذا المبحث عند المسلمين لم تكن لغوية بحتة، أعني أن هذه البداية اللغوية لم تنطلق من أجل اللغة وحدها، بل وكما يبدو، أن بداية هذا المبحث كان لإثارة سؤال ملح وهام لغرض الدفاع العقلي عن العقيدة. خصوصاً للدفاع عن أسماء الله الحسنى وصفاته، ضد ما تحمله العقائد الأخرى من تصورات عن الله وصفاته. فأصبح هذا الأساس هو الهدف النهائي لهذا المبحث. وفي هذا الجانب ساد بعض التوتر في المصطلح والمفهوم، وإن كان في الفروع المعرفية الأخرى فإن البحث لم ينته عند هذه النقطة، بل سار وإن كان بشكل منفصل عن الأساس الأول على وتيرة متصاعدة. فقد ساعد هذا المبحث في قيام علم

(1) محمد ياسين عريبي، «مواقف ومقاصد» ص 65.

المعاني. كما تعرض المنطق الأرسطي للنقد، إذ قاد بعض علماء الكلام من خلال هذا المبحث الهجوم العنيف على هذا المنطق وأساسياته، خصوصاً قانون الثالث المرفوع وعدم التناقض. هو ما يعرف في الفكر الإسلامي «بأزمة المنطق الصوري»[1].

لذلك فإن الاختلافات الحادة في الفلسفة الإسلامية لم تكن حول الأساس إنما كان حول الاتجاهات، إذ اختلط الأمر في أذهان العديد من الفلاسفة نتيجة وجود اتجاهين مختلفين : اتجاه يدرس هذا المبحث دراسة انطولوجية، واتجاه يدرسها دراسة ابستمولوجية. ولمحاولة فهم الآراء والأفكار في هذا المبحث، علينا ان نبدأ من البداية ونحاول تحديد العوامل التي ساعدت على قيامه. وهي كالآتي :

1 ـ كانت لليهودية والمسيحية تصورات عن صفات الله.

2 ـ جاء الإسلام بتصوراته الخاصة عن هذه الصفات.

3 ـ رأي الفلاسفة المسلمون أن لوضع صياغة إسلامية واضحة ومحددة كان لا بد من البحث عن العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية.

4 ـ ان الهدف من وراء هذه التصورات، هو تعديل تصورات اليهودية والمسيحية لله. تعديلاً للمسيحية في تشبهها المخلوق بالخالق أي إضفاء صفات إلهية على الإنسان. وتعديلاً لليهودية لتشبيهها الخالق بالمخلوق أي إضفاء صفات إنسانية على الله»[2].

هذه هي بعض الأسس والأهداف التي انطلق منها هذا المبحث عند المسلمين. أما من حيث المضمون وعلى مستوى الفكر الإسلامي ذاته، فقد كان يمثل ـ في الحقيقة ـ صراعاً فكرياً بين فريقين أو اتجاهين مختلفين : اتجاه منطقي واتجاه عياني (واقعي). الاتجاه الأول كان يتمسك بمنطق أرسطو وأساسياته

---

(1) المرجع السابق. الصفحة نفسها.

(2) انظر، أحمد محمد صبحي «في علم الكلام» دار الكتب الجامعية الإسكندرية 1969، ص 89.

ويتخذ من قانون الذاتية منطلقاً له، وبذلك فهو يرى في الصفات بأنها هي عين الذات. أما الاتجاه الثاني فإنه يرى بأن الصفات بما هي صفات زائدة عن الذات وليست جزء منها. وبذلك فهم يرفضون قانون الذاتية (الهوية) لرفضهم التوحيد بين الذات والصفات. ويرون بأن هذا القانون لا يمكن أن يكون صحيحاً، خصوصاً في هذا المجال. ولكن نقدهم لم يقتصر على هذا القانون إنما انسحب أيضاً على باقي القوانين الأساسية للفكر كما عند أرسطو، والتي هي في الحقيقة وجوه مختلفة لقانون الذاتية. وكان هذا النقد يعني نقد المنطق الأرسطي كله ومن أساسه.

على مستوى آخر، انعكس الصراع الفكري على العلوم الطبيعية ومناهجها وخصوصاً حول تحديد الأحكام فيها. هل هي منطقية أم عيانية. أي بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. حيث تمسك التيار المتابع لليونان بالأحكام التحليلية حتى في العلوم الطبيعية، ولذلك فإن الصفات هي عين الذات، فالذات هنا في هوية مع نفسها. أما التيارات الأخرى مع الاختلاف في الدرجة، فقد كانت ترى أن الأحكام في العلوم الطبيعية هي أحكام تركيبية، لذلك فإن الصفات زائدة عن الذات.

يمثل التيار الأول كل من المعتزلة وفلاسفة المشائية على اختلاف الأسس فيما بينهم، فالمعتزلة ينادون بالتنزيه المطلق لله، وقد استخدموا المنطق الأرسطي في تبرير نظريتهم. أما فلاسفة المشائية الذين كانوا يسايرون أرسطو في منطقه، فقد وجدوا في توحيد المعتزلة بين الذات والصفات، دعماً قوياً لموقفهم في التوحيد بين الوجود والماهية إذ رأوا في توحيد المعتزلة تطبيقاً أميناً لقانون الذاتية. على الرغم من أن توحيد المعتزلة انطلق أساساً من المستوى المعرفي. إلا أنه ما لبث أن تحول ـ أو تم تحويله ـ عند الفلاسفة إلى البحث عن الوجود والماهية من الناحية الانطولوجية.

وفي كل الأحوال نستطيع أن نضع مخططاً عاماً لأهم اتجاهات الفلسفة الإسلامية في بحثها عن الذات والصفات. وهو كالآتي:

1 ـ المجسمة: وهم الذين يثبتون الجسمية لله، من يد جارحة وسمع كالأسماع، وأن الله ينزل نزول حركة وانتقال.

2 ـ المجسمة بلا كيف: يرون بأن الله يتصف بالصفات التي وصف بها تعالى نفسه في القرآن الكريم، وبما وصفه الرسول العظيم من يد وعين وغير ذلك، بدون تمثيل أو بلا كيف لذلك أطلق عليهم تسمية «البلاكيفيين»[1].

3 ـ الأشاعرة: وهم يثبتون الصفات لله. وهي زائدة عن الذات. وإن كانوا يفرقون بين الصفات كأحكام تقديرية وبين الصفات الخبرية وهي الصفات التي وردت في القرآن الكريم.

4 ـ المعتزلة وفلاسفة المشائية: وموقفهم مع اختلاف الأسس والغايات بينهم وهو التوحيد المطلق بين الذات والصفات (الوجود والماهية).

الاتجاهات الثلاث الأولى تشترك في القول بأن الصفات زائدة عن الذات. وإن كان البعض يجعلها اتجاهين فقط، إذ يعتبر الأشاعرة ينتمون إلى المجسمة بلا كيف[2]. انإذلك في الحقيقة لا يصدق على الاشأعرة بشكل عام، إنما يصدق على أقوالهم في الصفات الخبرية، وهي التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، كما هي دون بيان الكيفية أو الطريقة. أما في الصفات التقديرية فإن الاشاعرة يثبتون الكيفية ويفرقون بين صفات الله وصفات المخلوقين، وفي هذا الجانب هم يختلفون عن المجسمة بلا كيف. أما الاتجاه الرابع والذي يمثله كل من المعتزلة وفلاسفة المشائية على ما بينهم من اختلاف ـ فإنهم يقرون بأن الصفات هي عين الذات وليست زائدة عنها.

فبالنسبة للمجسمة أو المشبهة الغلاة، نرى تشبيهاتهم لله صارخة في التجسيد وموغلة في التشبيه. الأمر الذي لم يوجد من قبل إلا عند القرائين

(1) انظر: الشهرستاني: «الملل والنحل» ج2، المطبعة الأوروبية، 1317 هـ، ص 117.

(2) جعل الشهرستاني المشبهة والكرامية والأشاعرة من جملة الصفانية: انظر الملل والنحل، ص 118.

اليهود، كما يقول الشهرستاني، كما نجد بعض المتطرفين من الشيعة يمثلون علامة بارزة على ذلك. لكن لا يمكن الارتضاء بنسبة هذه الآراء والفرق إلى المواقف والأفكار اليهودية. إذ لا دليل أو سند حقيقي يؤيد ذلك، كما أن اتجاه هذه الفرق لم يكن يهودياً. إذ نجد عند الغلاة موقفين متضادين معاً، حيث يجتمع عندهم الموقف اليهودي والموقف المسيحي في الصفات. فاليهودية ذهبت إلى أنسنت الله أي جعل الله إنساناً والمسيحية ذهبت إلى تأليه الإنسان. فإن هؤلاء الغلاة قالوا بالموقفين معاً. الأمر الذي لم يرق للشهرستاني ووصفهم بالغلوّ والتقصير ؛ أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله، أما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق.

ربما يعود الحكم الذي أصدره الشهرستاني، إلى أن بعض هؤلاء الغلاة كانوا يرون بأن لله علم كالعلوم وقدرة كالقدرة وسمع كالأسماع وبصر كالأبصار. وأن الله يري مكيفاً محدوداً يوم القيامة، وأنه سبحانه يجلس على العرش والعرش مكان له. وأن اليد المذكورة في القرآن يد جارحة ووجهه وجه صورة وأنه ينزل نزول حركة وانتقال من مكان إلى مكان واستواؤه على العرش جلوس عليه وحلول.

الاشاعرة:

على الرغم من أن البعض يضع الاشاعرة مع المجسمة والمشبهة ضمن الصفاتية، إلا أننا نرى أن موقف الأشاعرة يختلف عن موقف الآخرين لأنهم يفرقون بين صفات الله وصفات المخلوقين، فإذا كانوا يثبتون صفات الله، فإن هذه الصفات عندهم أحكام تقديرية. أما الصفات أو الأحكام الخبرية هي تلك الصفات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. لذلك فهم يثبتونها دون شرح الكيفية أو الطريقة؛ فقولهم بالصفات كأحكام تقديرية يخرجهم من المجسمة بلا كيف، وقولهم بالصفات أو الأحكام الخبرية يخرجهم من علاة المشبهة، وفي القولين نراهم يبتعدون عن توحيد المعتزلة المطلق بين الذات والصفات.

يستند الأشاعرة في موقفهم من الذات والصفات إلى موقف عام، وهو الأخذ بظاهر النص دون تأويل. لذلك فهم لا يتأولون إلا لضرورة أو لحجة. وقد شرح الشهرستاني هذا الموقف للأشاعرة فقال: «ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا بمقتضي العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء. فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه. مثل قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه الآية 5] ومثل قوله ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص الآية 75]. ومثل قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر الآية 22] وغير ذلك. ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك أثبتناه يقيناً[1]. وهذا يعني أن الأشاعرة يأخذون النص على ظاهر وليست هناك حاجة إلى تأويله وتفسيره إلا لضرورة.

لذلك فإن الاشاعرة حينما يطلقون الصفات على الله، إنما هي صفات وردت في النص دون تأويل. مع يقينهم بأنها لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها في شيء إلا في الاسم أو في الحروف التي يتركب منها الاسم. وهذا الاشتراك لا يعني أن للإنسان أسماء كالتي للخالق، إنما ليدل بها على أن للخالق أسماء هي أوصاف تعلقت بهم[2]

فإذا ما أوردنا أن نعرف آراء وأفكار الأشاعرة في صورة أكثر دقة، فإنه أوصاف يتعين علينا في البدء أن نعرف تحديداتهم للصفة وأنواعها. إذ عن طريق تحديد المصطلح نستطيع أن نفهم ما يقصدون أو نتتبع غاياتهم وتفسيراتهم. لذلك فإن السؤال هنا هو «ما هي الصفة عند الأشاعرة»؟!..

الصفة عند الأشاعرة وكما يرى «الباقلاني «هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن

---

(1) انظر الشهرستاني «الملل والنحل» ج2، ص117.

(2) انظر: الباقلاني التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تقديم محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي القاهرة 1947، ص 153.

الصفة»[1]. ومن هذا التعريف نستطيع انأنرى بأننا بصدد نوعين أو مستويين من المفاهيم. وهي الصفة والوصف. وكان الاعتقاد بأنهما يدلان أو أنهما على درجة واحدة من الكلام. لكن الحقيقة غير ذلك. لأن الصفة كصفة هي اسم كلي لا يحتمل الصدق والكذب. أما الوصف فهو مرتبط بالموصوف على نحو مباشر لذلك فهو يحتمل الصدق والكذب. . والصفة أوسع من الوصف. لأن كل وصف هو صفة ولكن ليست كل صفة وصفاً. إذ يجوز أن تكون هناك صفات ليست أوصافاً. وهي في كل الأمور اسم الكلي لا يصدق أو يكذب، وهذا عكس الوصف إذ نستطيع أن نحكم عليه بالصدق أو بالكذب. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الصفة غير الموصوف لأنها تتغير تبعاً لطريقة استخدامنا لها. فحكمنا على الموصوف في حالة وجود الصفة، يختلف عن حكمنا عليه في حالة عدم وجود هذه الصفة.

الصفة ليست نوعاً واحداً. فعند الأشاعرة ثلاثة أنواع منها:

1 ـ صفات الذات.

2 ـ صفات الافعال.

3 ـ الصفات المجازية.

أ ـ صفات الذات:

هي الصفات الثبوتية وهي قائمة بالذات، ومعنى القيام بالذات ـ عند الأشاعرة ـ هو أن هذه الصفات تعني أنها ليست هي الموصوف كما أنها ـ في ذات الوقت ـ ليست غيره ـ وهذا المعنى للقيام بالذات يختلف عن معناه عند المعتزلة، الذين يرون ان معنى القيام بالذات هو أن الصفة هي الذات. كذلك يخالف التصور المسيحي في تفسيرهم للقيام بالذات. إذا إن التصور المسيحي لمعنى القيام بالذات هو «مغايرة الصفات للذات»[2].

---

(1) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(2) أحمد محمود صبحي «في علم الكلام» ص 193.

الصفات عند الأشاعرة ليست هي الذات بحيث لا يمكن أن تنفصل عنها، وليست مغايرة للذات لدرجة أن تعتبر مفصولة عنها، بحيث لا تكون هناك علاقة بينهما، إنما هي صفات قائمة في الذات وليست هي الذات وليست هي غيرها في آن واحد. فالصفة بنعتها صفة لها وجودها إلى درجة أنها ليست هي الذات. كما أنها غير منفصلة عن هذه الذات إلى درجة اعتبارها خارج الذات. وقد شرح «الغزالي» هذا الأمر بقوله «وهي ثابتة الأعيان والأحكام ومعنى ثبوت الأعيان؛ أنها ليست نفس الذات ولا خارجه عنها»[1] وهذه الصفات الثبوتية هي: الحياة، العلم، القدرة، السمع، البصر، الإرادة، الكلام، فهذه الصفات السبع هي الصفات الثبوتية. أي القائمة بالذات وغير مفصولة عنها ولكنها ليست هي الذات.

ب ـ صفات الأفعال:

هي الصفات التي توجد بعد أن لم تكون، فهي صفات حادثة ومتأخرة عن الذات، إذ لم تكن موجودة ثم وجدت، فاتصاف الله بأنه خالق إنما تكون بعد وجود المخلوق، وهي بهذا الاعتبار زائدة عن الذات، لأن القول بأن هذه الصفات هي عين الذات يقتضي القول بأن الله نفسه حادث. كما أننا لا نستطيع ـ مع ذلك ـ أن نقول إنها ليست هي الذات وإن الذات محل لها إذ يستلزم من هذا القول أن تكون الذات محلاً للحوادث ولم يدع لذلك أحد[2]. ومن هذه الصفات الرزاق المعطي المغني..

ج ـ الصفات المجازية:

هي الصفات التي تطلق مجازاً. أي أن هذه الصفات ليست نوعاً قائماً بذاته، لأن الصفات المجازية تعود في أساسها إلى النوعين السابقين من

---

(1) الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص 96.

(2) انظر: محمد جواد مغنية «معالم الفلسفة الإسلامية» ص 115 ـ 116.

الصفات، ومن أمثلة الصفات المجازية (كاره)، (غاضب) فبعض هذه الصفات يعود إلى الصفات الثبوتية وبعضها يعود إلى صفات الأفعال كالرزاق.

على أساس هذا التحديد الذي قدمه الأشاعرة للصفة، يمكن معرفة أفكارهم في هذا المجال فالصفات عندهم هي تلك الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن الكريم دون تأويل أو تفسير، لأن التفسير أمر مظنون به بالاتفاق، والقول في صفات البارئ غير جائز، لذلك فالأشاعرة لا يعترفون بالصفات التي لم ترد في القرآن الكريم، أما ما ورد منها فهم لا ينكرونها فالله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، وهو واحد عالم حي قادر؛ وهي الأسماء التي سمى بها الله نفسه ومشتقة من صفات. لذلك لا بد من إثبات هذه الصفات له. أما إصدار الأحكام والتقديرات التي نصدرها ونصف بها البشر، فإنه من غير الجائز بأن نطلقها على الله. لأن ما يجري على الإنسان من حوادث لا يمكن أن نتصور أن تجري على الله سبحانه.

لكن كل هذه الأقوال والآراء لم تجب بشكل واضح عن السؤال الأساسي، وهو هل الصفات هي الذات أم هي غيرها؟!..

الحقيقة أن الأشاعرة رغم تحديداتهم للصفة وأنواعها. إلا أنهم لم يفرقوا في التحليل النهائي، وعلى نحو واضح، ما بين البحث الوجودي في الصفات والبحث الابستمولوجي، الذي يتمسك بمفهوم العلاقة كأساس للقول بالصفات. أعني أن الموقف يرجع إلى مواقفنا أو تصوراتنا للعلاقة بين الذات والصفات.

ربما يعود عدم الوضوح عند الأشاعرة، الذي وصل إلى حد الخلط، إلى ما كان يواجههم من مشاكل وصعوبات خارجية وداخلية ومفهومية. فمن الصعوبات الخارجية أن الأشاعرة كانوا بصدد طرفين أو تصورين متضادين. فهم من جهة لا يستطيعون الإقرار بمغايرة الصفات عن الذات باعتباره تصوراً مسيحياً. كما لم يستطيعوا موافقة المعتزلة في التوحيد المطلق بين الذات

والصفات. إذ يرى الأشاعرة في هذا التوحيد تعطيلاً. لذلك فقد أطلقوا على المعتزلة لفظة «معطلة».

أما الصعوبات الداخلية فهي صعوبات صادفتهم داخل مذهبهم خصوصاً في تفريقهم بين الصفات الخبرية والصفات التقديرية، فإذا كانت الصفات الخبرية هي تلك التي وردت في القرآن الكريم وسمى بها الله نفسه. وقد كانوا متناسقين مع مذهبهم حينما رفضوا التأويل إلا أن قولهم بالصفات التقديرية جعلهم ـ على نحو ما ـ يسيرون في اتجاه الفكر الاعتزالي. الأمر الذي أدى أن انقسامهم إلى فريقين داخل المذهب الواحد. ففريق يرى بأن الصفات زائدة عن الذات وليست هي الذات. وفي هذا اقتراب من التصور المسيحي. أما الفريق الآخر فقد كان يقترب من تصور المعتزلة حينما نادى بأن الصفات ليست هي الذات وليست هي غيره.

كما صادفتهم صعوبة مفهومية داخل مذهبهم وفي تصوراتهم. فهم من ناحية يقولون بالصفات الثبوتية، وهي صفات قائمة بالذات وهي أزلية. أما الصفات التقديرية فهي تضم صفات الأفعال والصفات المجازية التي تعود إليها. وهذه الصفات حادثة. فكيف يمكن أن تكون الصفات أزلية وحادثة في ذات الوقت؟!..

حاول الأشاعرة إزالة هذه الإشكالية بالقول أن معتي الصفات قائمة في الذات إلا أنها زائدة عنها وليست هي الذات. ذلك لأن الأشاعرة يرون أن القول الصفات هي عين الذات فيه تعطيل، من جهة ومن جهة أخرى، فإن في ذلك تساوي الصفات رغم اختلافها. وقد قال الأشعري «لا يتصور أن يكون حيّاً بغير حياة ولا عالماً بغير علم ولا قادراً بغير قدرة أو مريداً بغير إرادة»[1] فالله عند الأشاعرة عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة. وذلك لأن

(1) انظر: الأشعري، «الإبانة عن أصول الديانة» تحقيق فوقية حسين محمود. دار الأنصار القاهرة 1977 ص 82.

من قال عالم ولا علم له كان متناقضاً. وكذلك الأمر في القدرة والقادر والحيّ والحياة.

أما الصفات الثبوتية الخبرية السبع، فهي صفات أزلية وهي العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام. ورغم أنها قديمة أزلية إلا أنها زائدة عن الذات، ولكن هل معنى أن تكون الصفات زائدة عن الذات يعني مغايرتها للذات؟.. وهنا أيضاً حاول بعض الأشاعرة إزالة هذه الإشكالية إذ مع اعترافهم بأن الصفات السبع أزلية وهي قائمة في الذات، إلا أنها مع ذلك ليست هي الذات وأن هذه الصفات ليست هي هو ولا هي غيره.

رغم هذا الاقتراب الواضح من الموقف الاعتزالي، إلا أننا نجد الأشاعرة ينتقدون رأي المعتزلة في قولهم بأن الصفات هي عين الذات. وقالوا إنه رغم هذا التوحيد فإن الذات باعتبارها ذاتاً مغايرة للصفات بما هي صفات. أي ان مفهوم الذات يختلف عن مفهوم الصفات كذلك تتمايز الصفات عن بعضها البعض فصفة «عالم» تختلف وتتمايز عن صفة «حي» و«مريد» هذا التمايز هو الذي برر عند الأشاعرة القول بأن الصفات ليست هي الذات وهي زائدة عنها «فالتمايز بين مفهوم العلم عن سائر الصفات والتباين بين كل صفة وأخرى لا يكون إلا بإثبات أن هذه الصفات زائدة عن الذات، دون ان يفيد ذلك انفصالاً أو استقلالاً لهذه الصفات عن الذات»[1]. وبذلك فإن الصفات عند الأشاعرة ما هي إلا معان زائدة عن مفهوم الذات. وهي كما يقول الغزالي «ثابتة الأعيان والأحكام. ومعنى ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجه عنها»[2].

على هذا الأساس رفض الأشاعرة التوحيد بين الذات والصفات. لأن التوحيد يعني أنه «عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هي ذاته» فيلزم من ذلك أن

---

(1) أحمد محمود صبحي: «في علم الكلام» ص 194.

(2) الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص 73.

يكون مفهوم الصفتين مفهوماً واحداً، ومن ثم يجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعلمه. وما لم يكن الأمر كذلك فإننا نعلم أن الاعتبارين مختلفان»[1]. أما القول بأن العلم والقدرة لا يتمايزان فيما بينهما ولا يتمايزان في الذات. فمعنى هذا كما قال الأشعري إننا نستطيع أن نقول «يا علم الله اغفر لي» ولما كان ذلك لا يجوز ولا يقبل عقلاً فإن الأشاعرة يقررون اختلاف وتباين الصفات من حيث هي علم أو قدرة فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا دون انفصال بين الذات والصفات.

حاول الغزالي أن يضع بعض الشروط لتحديد أحكام الصفات ومن هذه الشروط:

1 ـ ان الصفات الثبوتية الخبرية السبع ليست هي الذات بل زائدة عنها. فالله عالم بعلم وقادر بقدرة حيّ بحياة مريد بإرادة. وهكذا في بقية الصفات الثبوتية. أما قول المعتزلة بأنه سبحانه عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هي ذاته. فإن في ذلك تعطيلاً، كما أنها نفي ونفي الماهية نفي للحقيقة ولا يبقي مع الحقيقة إلا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلاً إذا لم يضف إلى الماهية[2].

2 ـ إن الصفات قائمة في الذات، أي إن الصفات لا قيام لها إلا في ذاته سواء أكانت في محل أو لم تكن في محل.

3 ـ إن الصفات قديمة. إذ لو لم تكن قديمة لكانت حادثة وإن الحادث لا بد له من محل يحدث فيه، ولن يكون الله محلاً للحوادث. كما أن من معاني الحدوث هو أن الله يتصف بصفة لا تقوم فيه.

4 ـ هناك صفات لله صادقة عليه أبداً. وهي الصفات الثبوتية وهي سبع صفات.

---

(1) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» ج1، ص 121.

(2) الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص 69.

المعتزلة والتيار المشائي:

يتفق أصحاب التيار المشائي مع المعتزلة في موقفهم التوحيدي بين الذات والصفات في الذات الإلهية. مع احتفاظ كل تيار بزاوية رؤية خاصة به، فالمعتزلة يوحدون بين الذات والصفات لإثبات التنزيه المطلق لله ونفي التعدد. أما توحيد أصحاب التيار المشائي الإسلامي ـ مع تأثرهم بالمعتزلة ـ فيقصد به إثبات الوجود الإلهي عن طريق انطباق الماهية على الوجود. فالمعتزلة ينظرون إلى (العلاقة) والتيار المشائي ينظر إلى (الوجود). ورغم هذا الاختلاف في الرؤية إلا أن المعتزلة وفلاسفة التيار المشائي ينطلقون من مسلمة واحدة واضحة، وهي سمو الذات الإلهية، وكذلك الاعتراف بقصور عقل الإنسان ومقدرته الذهنية إلا أنه في الإمكان ـ مع ذلك ـ معرفة الله أو على الأقل وصفه دون أن يفيد ذلك أي تشبيه. وذلك لأن الصفات نفسها ما هي إلا اعتبارات ذهنية[1]. وكانت هذه الاعتبارات الذهنية عند المعتزلة تتّسم بالطابع السلبي، أعني عبروا عن الصفات بألفاظ يغلب عليها السلب. وربما يعود سبب ذلك هو خوفهم من إعطاء هذه الصفات معان وجودية، وهي بذلك تتعدد في ذات الله وتصبح ذاته متكثرة.

رفض المعتزلة التعدد والتكثر في ذات الله. لأن ذلك يؤدي إلى الإقرار بالقيام بالذات والقدم وهو ما يرفضه المعتزلة ويتعارض مع أساس مبدئي لديهم، وهو التنزيه المطلق لله فالله عندهم واحد وبسيط لا كثرة فيه، وليس له شريك على أي نحو من أنحاء المشاركة، سواء في الصفات أو القدم أو في القيام بالذات. وهي مشاركة تنتج من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة عن الذات. كما أن القيام بالذات يعني أن الصفات ليست هي الذات. الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن الصفات أعراض للجوهر وهو الله.

كما رفض المعتزلة فكرة الجوهر الإلهي. لأن الصفات في هذه الحالة تصبح أقانيم يتقوم بها الجوهر. فالجوهر يقوم بأقانيم (صفات) مثل الوجود

(1) انظر: علي سامي النشار: «فرق وطبقات المعتزلة» دار المطبوعات الجامعية 1974، ص 87.

والعلم والحياة، قد انتهى إلى إمكان استقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً كما هو الحال لدى المسيحيين[1]. ففي مثل هذه الحالة تكون كل صفة مستقلة وقائمة بنفسها، وبذلك تتعدد الصفات القديمة ومن تمّ تتعدد الآلهة. ونحن نعلم أن الله عند المعتزلة هو واحد وبسيط. وكما سيقول الكندي فيما بعد: واحد بالعدد واحد بالذات ولا يمكن أن تكون كثرة في جوهره[2].

كما رفض المعتزلة التصور اليهودي لله وآراء المشبهة والمجسمة، الذين يذهبون إلى تشبيه الله بالمخلوقين. فالله عند المعتزلة ليس بجسم ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا طول ولا عرض ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، فهو ليس بذي أبعاض وأجزاء، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع هو شيء لا كالأشياء[3]. فالسمع والبصر يقتضي الجارحة وهي الأذن والعين، وهذا هو موقف المجسمة الذين يثبتون الجسمية لله. أما المعتزلة فقد أنكروا ذلك وتأولوا ذلك على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات.

إن الصفات عند المعتزلة ما هي إلا اعتبارات ذهنية. وقد عبروا عنها بمفاهيم وألفاظ يغلب عليها طابع السلب والنفي، سواء أكان ذلك في المعنى أو في اللفظ أو فيهما معاً. فالصفات السلبية في اللفظ مثل: ليس بجسم ـ ولا صورة في جسم ـ ولا تدركه الإبصار «أما السلبية في المعنى مثل «الوحدانية» التي تعني نفي الشريك. و«القدم» التي تعني نفي الحدوث. أما السلبية في اللفظ والمعنى فهي كما أوردنا بأنه سبحانه ليس بجسم ولا صورة جسم ولا طول ولا عرض له شيء لا كالأشياء[4]. إلا أن ذلك لا يعني أن الصفات عند المعتزلة كلها سلبية، إذا إن هناك صفات ثبوتية إيجابية مثل العلم والقدرة والحياة، وهي صفات يوصف به الله ولا يوصف بأضدادها أو مسلوباتها.

---

(1) انظر: أحمد محمود صبحي» في علم الكلام «ص 87.

(2) الكندي: «رسائل الكندي الفلسفية» ص 143.

(3) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل. ص 123.

(4) انظر: أحمد محمود صبحي: «في علم الكلام» ص 87.

هذه الصفات على اختلاف الاعتبار فيها، هي عند المعتزلة عين الذات الأمر الذي أثار الأشاعرة فقالوا: إذا كانت الصفات المختلفة هي عين الذات فكيف نستطيع أن نميز بينها؟ أعني كيف نستطيع أن نقرر أن هذه الصفة مثلاً هي صفة القدرة أو صفة العلم، طالما كانت هذه الصفات لا تختلف عن الذات؟ هل هذا يعني أنه لا مهرب من ان نصل إلى ان نقول «يا علم الله اغفر لي» !.

إن قصد المعتزلة من أن الصفات هي عين الذات، هو إثبات التنزيه المطلق لله، وأنه ليس هناك تكثر في الذات الإلهية الواحدة والبسيطة. وقد وضح «النظام» هذا الأمر حينما قال «إن صفات الله إثبات لذاته وفي نفس الوقت نفي مسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي «عالم» أثبات ذاته ونفي الجهل عنه. وقولي «قادر» إثبات ذاته ونفي العجز عنه. وهكذا في بقية الصفات[1]. . على ذلك فإن اختلاف الصفات عند المعتزلة، يرجع إلى ما نفهمه من مسلوبات هذه الصفات فسلب عالم هو جاهل وسلب قادر هو عاجز. وهذه المسلوبات لا يمكن أن نصف به الله تعالى. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى. فإن معنى قولي (جاهل) يختلف عن معنى قولي (عاجز). هذا الاختلاف لا يوجب الكثرة في ذات الله. لأن الله واحد بمعنى ان العلم هو ذاته وأن القدرة هي ذاته.

أما فلاسفة التيار المشائي الإسلامي وابتداء من الكندي الذي تأثر بفكر المعتزلة، نجده في تحليله للصفات الإلهية يقول «إن الله لا تجوز فيه الكثرة، لأنه لا ذو هيولى ولا ذو صورة ولا ذو كمية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو عرض ولا يتحرك، فهو إذن وحدة محض أعني لا شيء غير وحدة»[2].

إن فلاسفة التيار المشائي ـ وكذلك المعتزلة ـ لم يسعوا إلى تأكيد فكرة الوحدة من خلال مفهومي البساطة والكمال فقط، بل تجدهم ينتقدون فكرة

---

(1) عبد الرحمن بدوي «مذاهب الإسلاميين» دار العلم للملايين، بيروت 1971، ص 208.
(2) الكندي: «رسائل الكندي الفلسفية» ص 160.

الأشاعرة في الصفات، حيث قدموا تحليلات متعددة. من ذلك مثلاً أنهم قالوا إذا كانت الصفات زائدة عن الذات فهي أما أن تكون حادثة أو قديمة. فإذا كانت حادثة، فإن ذلك يعني أن الله كان ولم تكن له صفات. لأن هذه الصفات حادثة والله قديم، وعلى ذلك فإن الله كان بدون علم أو قدرة.. وإنه كان مفتقراً لهما. وان الأمر لا يخلو من تركيب. والتركيب هو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور. وهو تعريف بالمادة والصورة كما هو في الجوهر. وهذا كله مناف لبساطة الله[1] ووحدانيته ولأن كل مركب فهو ممكن.

بالإضافة إلى كل ذلك، فإن القول بأن الصفات زائدة عن الذات، إنما هو قول يثبت عدة قدماء، إذ يلزم من تعدد القديم، إلى أن يصبح هناك عدة قدماء لا قديم واحد. فإذا كان النصارى أثبتوا ثلاثة قدماء فإن الأشاعرة أثبتوا سبعة قدماء. لذلك فإن المعتزلة ومن بعدهم فلاسفة التيار المشائي، كانوا حريصين على إثبات القديم الواحد هو الله وأنه ليس هناك قديم سواه. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنهم يرون تناقض موقف الأشاعرة في قولهم بأن الصفات قديمة وبين قولهم بحدوث العالم. حيث إن العلاقة بين القديم والحادث تؤدي إلى إشكاليات عديدة فالأشاعرة يرون أن العالم لا ينفك عن الحدوث ولذلك فهو حادث. فإذا كان ذلك كذلك فكيف يعلم علم الله القديم بهذه الحوادث، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل فإذا كان الإنسان يختلف علمه بالماضي عنه في الحاضر والمستقبل ـ إن صح أن يكون له مثل هذا العلم ـ فكيف يكون بالنسبة لله؟!..

يرى فلاسفة التيار المشائي ـ كذلك المعتزلة ـ أن الصفات على هذا النحو وكما يقدمها الأشاعرة تقوم على أساس خاطئ، أي تشبيه صفات الله بصفات الإنسان. وهذا التشبيه فيه مغالطة. لأن الصفات الإلهية تختلف عن الصفات الإنسانية، فلا يجوز أن نقيس علم الله بعلمنا المتمثل في الماضي والحاضر،

(1) حنا فاخوري «تاريخ الفلسفة العربية» مؤسسة بدران، بيروت 1966، ص 87.

لأن علم الله هو علم كلي سرمدي. وهو يعلم الأشياء الجزئية على نحو كلي.

يتبين لنا هنا التأثير الواضح الذي مارسته الفلسفة اليونانية على التيار المشائي الإسلامي، بشكل مباشر وبشكل غير مباشر على المعتزلة. وذلك لاستخدامهم المصطلحات اليونانية، وكذلك استخدام قانون الذاتية في توصيف العلاقة ما بين الذات والصفات، أو كما جاءت عندهم العلاقة بين الوجود والماهية، فالذات متساوية مع الصفات، بل هما في الحقيقة شيئاً واحداً، فأصبح العلم هو الذات والقدرة هي الذات والحياة هي الذات. وهي أفكار قالت بها المعتزلة وأخذها فلاسفة التيار المشائي وعبروا عنها بمصطلحات الفلسفة اليونانية. وهذا التأثر بالمعتزلة لم يقتصر على الكندي وحده، إنما هي ظاهرة واضحة عند فلاسفة التيار المشائي الإسلامي كله، من أمثال الفارابي وابن سينا وكذلك ابن رشد.

فنجد الفارابي ـ مثلاً ـ يهتم اهتماماً كبيراً بإظهار وحدة الله وبساطته. وإن صفاته هي عين ذاته، أي ماهيته هي عين وجوده وليست زائدة عنه. لذلك فإن الفارابي يرى بأننا نستطيع أن نطلق على الله ما أردنا من أسماء، والتي تدل على مختلف علاقاته مع مخلوقاته، دون أن يفيد ذلك تشبيه علاقات الله بعلاقات المخلوقين. كما يجب أن ننظر إلى هذه العلاقات من زاويتي الكمال والعظمة الإلهيين. فإذا كانت أسماء الله وصفاته متعددة، فإن ذلك لا يشير على أي نحو إلى تعدد في ذاته. فالله واحد أحد. والفارابي يشير بكلمة (واحد) إلى المعنى الذي ذهب إليه المعتزلة، وهي نفي الشريك والمثل عنه. ويشير بكلمة (أحد) إلى البساطة في ذاته التي لا تركيب فيها ولا انقسام ولا نقص. كما أن الكمال الإلهي عند الفارابي يعني وجوب الوجود. ففي إثبات هذا الكمال اللامتناهي إثبات لوجود وجوده الذي لا يعني شيئاً سوى الوجود نفسه أو بتعبير ابن سينا تأكيد الوجود.

كان ابن سينا ـ مثل الفارابي ـ يرى وبصورة عامة أن الوجوب والوجود والماهية شيئاً واحداً. وأن واجب الوجود هو واحد ولا يقال على كثرة وهو غير

قابل للانقسام لا في المعنى ولا في الكم[1]. وذلك لأن واجب الوجود عند ابن سينا «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولأنه قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات»[2] فهو إذن واحد منزه عن المادة وعن الصورة وهو لا ينقسم، هو في ذاته مع صفاته وذاته، وبين أفعاله وذاته، وبالتالي لا يختلف عن ذاته، لأنه لا يعقل شيئاً خارج ذاته. فهو يعلم ذاته بعلم هو ذاته والمعلوم هو ذاته. فهو بهذا الاعتبار علم وعالم ومعلوم على السواء لا اختلاف. وإن العلاقة هنا ليست سوى الحقيقة في ذاتها ولذاتها وبذاتها[3].

حدد الغزالي أفكار المعتزلة وفلاسفة التيار المشائي، عن استحالة الكثرة والتعدد في الذات الإلهية. أي استحالة أن تختلف الصفات عن الذات. وإلا فإن الأمر لا يخلو من احتمالين:

1 ـ أن تستغني الذات عن الصفات أو تستغني الصفات عن الذات. بمعنى أن تستغني الواحد منهما عن الآخر وجوده.

2 ـ ان يفتقر الواحد منهما للآخر، أي أن تكون الذات مفتقرة للصفات أو أن الصفات مفتقرة للذات.

يرى الغزالي أنه إذا كان كل واحد منهما مستغنياً في وجوده عن الآخر. فإن في هذا إقرار بالاثنينية وهذا محال. أما أن يحتاج كل منهما للآخر، فإن الاحتياج نقص وهذا لا يجوز. إذا إن معنى الواجب هو أنه مستغن عن كل ما عداه، فواجب الوجود مكتف في وجوده بذاته. وهو لا يستمد وجوده من غيره.

حاول المعتزلة تفادي مثل هذه الإشكالات المنطقية عن طريق نظريتهم في

(1) انظر: ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» ج3، ص 44.
(2) المصدر السابق الصفحة نفسها.
(3) انظر: محمد ياسين عريبي: «مواقف ومقاصد» ص 85.

شيئية المعدوم، أي الإقرار بالعدم واعتباره ذاتاً وحقيقة يمنحها الله الوجود فيصير كائناً[1]. قدم المعتزلة هذه النظرية لتحل الإشكالات في اتجاهين: الاتجاه الأول وهو أن الله لما كانت ماهيته تختلف عن ماهية المخلوق. فماهية الواجب بسيطة وماهية الممكن مركبة. ولما كان مخلوقاً فهو مركب وماهيته محدثة وليست حاصلة من الماهية القديمة. لأن القول بماهية الممكن قديمة، فأن ذلك يؤدي إلى تصور ان الله والعالم شيئاً واحداً. أي الوقوع في الحلول مثلما حدث مع اسبينوزا وبعض المتصوفة. إذ اعتبروا الأشياء والنفوس الفردية هي محض مظاهر للكائن الأسمى (الله) فكل شيء يحدث إنما هو تجل لطبيعة الله، التي لا يمكن فهمها ومن المستحيل منطقياً أن تكون الأحداث غير ما هي عليه»[2].. ومن هنا لا شيء للإرادة الفردية الحرة إنما كل شيء خاضع للضرورة المطلقة وهو أمر يرفضه المعتزلة.

الاتجاه الثاني في القول بشيئية المعدوم، هي حلّ مشكلة علم الله الكلي. إذ وجهت عدة انتقادات لمثل هذا القول، ومنها انتقادات الغزالي نفسه، ففي ظل الرأي القائل بأن الله لا يعلم إلا الكلي، يمكن اعتبار أن زيداً لو أطاع الله أم عصاه لم يكن عز وجل عالماً به، ولا يعلم ما يتجدد من أحواله. لأنه بناءً على مذهب المعتزلة والتيار المشائي، فإن الله لا يعلم زيداً كفرد إذ هو مفرد وهو داخل إطار الزمان والمكان من حيث الوجود والفعل. فإذا كان الله لا يعرف هذا الشخص فلا يمكن أن يعرف أفعاله وأحواله. بل لا يعرف كفر زيداً وإسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً غير مخصوص بالأشخاص[3].

لذلك فإن المعتزلة في نظريتهم «شيئية المعدوم» كانوا يردون على مثل هذه الانتقادات فعلم الله عندهم «متعلقاً بالموجود والمعدوم»، أي استواء العلم الأزلي بالنسبة لما هو كائن وما ليس بكائن وبما سيكون. وبذلك حلوا الإشكال

(1) علي سامي النشار: «فرق وطبقات المعتزلة». ص 139.

(2) رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية» ج3 ترجمة فتحي الشنيطي. الهيئة المصرية العامة 1977، ص 124

(3) انظر: الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص 166.

المتعلق بتغير العلم إذا تغير المعلوم»[1]. أي أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم وعلمه بالحادث وقت حدوثه ـ أي حال عدمه ـ علم واحد، والعلم بما سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون»[2].

إلا أن الغزالي لم يقتنع بردود المعتزلة والتيار المشائي، خصوصاً في التوحيد بين الذات والصفات، الوجود والماهية، انطلاقاً من فكرة واجب الوجود باعتبارها فكرة بسيطة غير مركبة. لهذا لا يختلف الوجوب والوجود والماهية. فالغزالي يرى أن تصور الكامل أو واجب الوجود لوحده لا يتضمن الوجود. وأن الوجود المفترض لا يلتزم عنه بالضرورة. إذاً لا تناقض عند الغزالي من القول بأن واجب الوجود غير موجود أو الكامل غير موجود[3]. أعني أن الموقفين يمكن أن يكونا صادقين معاً أو كاذبين معاً، لأن المعتزلة وفلاسفة التيار المشائي على الخصوص لم يفرقوا بين الوجود العياني وبين الوجود التصوري. وقد كان لهذه التفرقة دوراً حاسماً في نقد الدليل الوجودي.

بنظرة إجمالية، نستطيع أن نرى بأن البحث في الصفات وعلاقتها بالذات قد تشعب وتعددت القضايا بتعدد واختلاف المذاهب. وقد احتدم الصراع الفكري بين هذه المذاهب، الأمر الذي انعكس على مسار البحث في الصفات ونتائجه. فقد تحول البحث من بحث ابستمولوجي يخص السيمانطقيا. والمنطق والعلوم، إلى ميتافيزيقا في الوجود. كما أن أطراف الصراع كانوا في اتجاهين، اتجاه عياني واتجاه قياسي يستخدم المنطق الأرسطي. أي أن الصراع الفكري كان في الحقيقة صراعاً بين منهجين. منهج يوناني قياسي ومنهج إسلامي عياني. الأول يستخدم المنطق الأرسطي الصوري يستنتج القضايا من القانون، والثاني عياني يفعل ويختبر ليصل إلى القانون.

(1) أحمد محمد صبحي: في علم الكلام، ص 195.

(2) المرجع السابق. الصفحة نفسها.

(3) انظر: الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص 168.

الغريب حقاً والمثير للدهشة، هو أنه رغم الاختلافات الواضحة في المبادئ والمفاهيم بين أطراف الصراع، إلا أنهم جميعاً استخدموا منطق أرسطو في البرهنة على قضاياهم ودحض قضايا الآخرين. فكان هذا الاستخدام بعكس ما أريد له. كارثة على الجميع. فضاعت المعالم الصحيحة والأفكار البديعة على نحو مؤسف. وأصبح البحث في الصفات كما بدأ لنا ترفاً عقلياً ميتافيزيقا.

إلا أن الأمر على أية حال لم يكن سيئاً بصورة كاملة. إذا نقد هذا المبحث منحنا مادة غنية، خصوصاً في نقد منطق أرسطو وقوانينه الأساسية. كذلك معرفتنا بطريقة صحيحة مسألة الأحكام سواء في العلوم الطبيعية أو الرياضية أو اللغوية. كما أعطانا الإمكانية في التفريق بين الوجود العياني والوجود التصوري. مما يعني أن تفادي سلبيات مبحث الصفات، جعلنا على معرفة صحيحة عن العلوم الطبيعية والرياضية واللغوية والمنطقية، بدلاً من منطق أرسطو القديم.

براهين الوجود الإلهي

في مبحث الصفات، رأينا الصراع الفكري الذي دار بين الفرق الإسلامية ولا سيما بين الأشاعرة والمعتزلة حول أسماء الله الحسنى وصفاته وأفعاله، وكان تصور المعتزلة هو التوحيد بين الذات والصفات انطلاقاً من أساس نظرتهم وهي التنزيه المطلق لله. وذلك من أجل الدفاع عن تصورات الدين الإسلامي ضد تصورات الديانات الأخرى، خصوصاً اليهودية والمسيحية من جهة وضد تصورات الفلسفة اليونانية من جهة أخرى.

نظر المعتزلة إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية. فإذا كان من الممكن اختلاف وجوه الاعتبارات طبقاً للجهة المنظور منها إلى الشيء الواحد، فإن هذا لا يعني أن الشيء الواحد رغم جهلنا بحقيقة الذات الإلهية وسموها ـ لا تعني التشبيه أو ما يمكن أن نفهم منها على أنه يفيد التشبيه. فالله ليس كمثله شيء، وفي هذا معارضة صريحة لفكرة الجوهر المسيحية، هذا الجوهر الذي يتقوم بأقانيم الأمر الذي انتهى في المسيحية إلى إمكان استقلال الأقانيم عن الجوهر. ولذلك قال المعتزلة بأن الصفات هي عين الذات لنفي أدنى تصور لإمكان استقلال الصفات عن الذات[1].

(1) انظر: أحمد محمود صبحي «في علم الكلام» ص 88.

وجد التيار المشائي الإسلامي في توحيد المعتزلة أساساً إسلامياً في التوحيد بين الوجود والماهية. فأخذ فلاسفة هذا التيار هذا الأساس واستمروا في إكمال بنائه في المضمون عن طريق إحلال التوحيد بين الوجود والماهية بدلاً من التوحيد بين الذات والصفات. وقد استخدموا في هذا البناء وفي صياغة توحيدهم والتدليل عليه استخدموا منطق أرسطو وقوانينه الأساسية. ناظرين إلى الوجود من زاوية الكمال الإلهي لإثبات عدم التناقض في أن الماهية هي عين الوجود في واجب الوجود.

إن المقصود ببراهين الوجود الإلهي أو أدلة إثبات وجود الله هو البرهنة العقلية على الوجود الإلهي. وهذه البرهنة هي الطريق الذي اختاره فلاسفة التيار المشائي الإسلامي لبيان أدلتهم في صور منطقية على إثبات وجود الله وهي في الحقيقة أدلة كثيرة ولكن يمكننا وضعها في ثلاث صياغات عامة:

1 - الدليل الوجودي أو المنطقي. علاقة الواجب مع ذاته.

2 - الدليل الكوني. علاقة الواجب مع الممكن.

3 - الدليل الغائي: العناية والاختراع.

1 ـ الدليل الوجودي (المنطقي):

رغم ما يمثله الدليل الوجودي من قيمة فلسفية بالغة الرقي العقلي، وما قام به من دور حاسم في الصراع الفكري، الذي دار التيارات الفلسفية الإسلامية مع بعضها، أو مع تصورات الأديان الأخرى وتصورات الفلسفة الإسلامية. إذ إن هذا الدليل من ناحية «يمثل نموذج الدفاع الإيجابي لعلم الكلام عن فكرة الله في الإسلام ضد فكرة الجوهر المسيحية»[1] ومن ناحية أخرى فهو يمثل «إنموذج الصراع بين علم الكلام والفلسفة اليونانية»[2]. ونحن نرى بالإضافة إلى كل ذلك. أن أهمية هذا الدليل تكمن في رصده للحالة الفكرية التي كانت سائدة بين

(1) انظر: أحمد محمود صبحي «في علم الكلام» ص 88.

(2) انظر: محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 81.

التيارات الإسلامية. حيث اضطراب واختلاف المصطلحات وتداخل المفاهيم والتشويش الذهني في تحديد المجال، والذي يرجع إلى اختلاف المبادئ والتصورات المبدئية لكل تيار مما أدى إلى ارتكاب بعض المغالطات الواضحة.

من ذلك أن فلاسفة التيار المشائي الذين نادوا بهذا الدليل، كانوا يستندون في الأساس على توحيد المعتزلة بين الذات والصفات، إلا أن صياغتهم الفلسفية لهذا الدليل كانت التوحيد بين الوجود والماهية. وكأنهم كانوا يقولون الشيء نفسه. ولم ينتبه العديد من أذكياء الناس إلى الفرق بين الصياغتين، واعتقدوا بأنهما صياغة واحدة تقول الشيء نفسه مع اختلاف الألفاظ. إلا أن ذلك لم يكن صحيحاً إذ إن أي صياغة منهما تقول شيئاً مختلفاً عن الصياغة الأخرى، إلى درجة أن الفرق بين الصياغتين هو بالضبط الفرق بين الانطولوجيا والابستمولوجيا.

لكن هل من الممكن ألا ينتبه فلاسفة على قدر كبير من النبوغ وبحاث على درجة عالية من الكفاءة. إلى هذه المسألة بهذا الحجم من المغالطات؟.. الحقيقة أن الأمر لم يكن على هذا النحو من البساطة. كما أن السؤال لم يكن واضحاً. فالأمر أكثر تعقيداً من ذلك. فمن السهل على أي شخص مبتدئ في الفلسفة أن يفرق بين مجال الانطولوجيا ومجال الابستمولوجيا كمجالات أو كمباحث محددة وواضحة. ولكن ماذا لو كانت الابستمولوجيا نفسها موضوعاً للانطولوجيا أعني البحث في المعرفة من الناحية الوجودية. أو أن تكون الانطولوجيا نفسها موضوعاً للابستمولوجيا، أعني درجة الوجود من الناحية المعرفية. في هذه الحالة يكون الوجود موضوعاً معرفياً وليس موضوعاً وجودياً. هذا يعني أن الذي يحدد هذا الاتجاه أو ذاك، هي الحالة الذهنية التي يكون عليها الفيلسوف في نظرته إلى موضوعه.

كمثال على هذه النظرة التي تحدد الموضوعات بغض النظر عن الكيانات الخاصة بهذه الموضوعات. إننا حينما ندرس المنطق ـ مثلاً ـ نجد أنفسنا أمام طريقتين لدراسته. فمن الممكن أن ندرسه باعتباره أداة أو وسيلة لدراسة أنماط التفكير السليم عن طريق تحديد آلياته وأساليبه وحججه وبراهينه. وحينما نتقن

قوانينه نستطيع استخدامه على كافة مستويات التفكير، لمعرفة تماسك وتناسق وصحة هذا التفكير. أما حينما نتساءل لماذا تكون الحجة المنطقية سليمة؟ وبمعنى أوسع لماذا يكون المنطق منطقاً؟ فإن مثل هذه الأسئلة لا تسأل في المنطق إنما عن المنطق. وفي هذه الحالة فإن المنطق يصبح بكل آلياته وتقنياته وقوانينه موضوعاً للدراسة من قبل آخر، وهو منطق المنطق ما بعد المنطق، ما بعد المنطق Meta - Logic.

تطبيقاً لذلك في الفرق ما بين التوحيد بين الذات والصفات. والتوحيد بين الوجود والماهية. نجد أن المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات لم يكن مسعاهم ولا مطلبهم البحث في الوجود الإلهي. لأن هذا الوجود بالنسبة لهم معطي أولي ومسلمة لا يناقش حولها، إنما كان بحثهم في العلاقة بين الذات والصفات. وهذا يعني أن بحثهم كان في السيماتطيقا (المعاني) من حيث علاقة الاسم بالمسمى بالتسمية، فدراسة العلاقة القائمة أو التي ستقوم بين الأشياء يفترض بشكل مبدئي قبول وجود الأشياء. وجوداً حقيقياً تصورياً أو عيانياً ـ بالإضافة إلى أن دراسة العلاقة من حيث هي كذلك تدرس ما عليه الأشياء ولا تدرس ـ أو تفترض ـ جوهراً باطنياً للأشياء، إنما هي معنية بدراسة الصورة المنطقية التي تربط أطراف هذه العلاقة، ومحاولة تحديد هذه العلاقة هي مشروع للعلم، وبذلك فإن البحث في الصفات هو بحث ابستمولوجي يخص اللغة والمنطق والعلم وليس الانطولوجيا.

أما بحث فلاسفة التيار المشائي في التوحيد بين الوجود والماهية، فإنه على قوته وطرافته، إلا أن استبدالهم المصطلحات اليونانية بالمصطلحات العربية الإسلامية، إنما كانوا في الحقيقة يرتكبون أولى أخطائهم، الأمر الذي جعلهم يبحثون في الوجود والماهية من الناحية الوجودية، وتناسوا أن أساس بحثهم هي العلاقة. لذلك خرجت بحوثهم بحوثاً انطولوجية ميتافيزيقية. وحينما أرادوا لبراهينهم القوة والتماسك استخدموا المنطق. إلا أن الحجة المنطقية بدأت عندهم لا فائدة منها كما أنها لا تثبت شيئاً محدداً وكانوا هنا يرتكبون خطأهم

الثاني، حينما اعتبروا المنطق كياناً ميتافيزيقياً يدعم أفكارهم. لكن الحجة المنطقية بل المنطق برمته ليس له مثل هذا الكيان. إنما هو صور شكلية محكومة بقوانين وآليات محددة. وليس له مادة. فهي يمكن أن تكون أي شيء. بل أكثر من ذلك فإنه من الممكن أن حجة منطقية واحدة يمكن أن تبرهن على القضية وعلى نقيضها بنفس القوة ودون تناقض، خصوصاً في البحوث الميتافيزيقية، فالقول بأن الله موجوداً وجوداً مفارقاً، تعادل منطقياً من ينفي مثل هذا القول دون إخلال بقوانين المنطق. أقصد أن المنطق لا علاقة له بمضمون أو مادة القضايا، إنما معنى بالصور التي يجب أن تكون عليها هذه القضايا بغض النظر عن مضمون هذه القضايا.

إذن، فرغم أن فلاسفة التيار المشائي، استندوا في توحيدهم بين الوجود والماهية إلى الأساس الإسلامي في التوحيد بين الذات والصفات، وانطلقوا في بناء أدلتهم وبراهينهم في هذا الاتجاه. إلا أن النقلة من التوحيد بين الذات والصفات إلى التوحيد بين الوجود والماهية، هي نقلة غير مشروعة ومغالطة واضحة. لأن المسلمين حينما يطلقون على وجود ما بأنه ذات. فهم يعنون بذلك الوجود المتحقق أي الذي له حقيقة، ولا يقصدون البحث في الوجود بشكل مطلق. لذلك فإن الذات الإلهية عند المسلمين لها وجودها الحقيقي ولا يناقش حولها. أما فلاسفة التيار المشائي، ولعلهم بتأثر التعاليم الفلسفية اليونانية كانوا يتحدثون عن مطلق وجود حتى بالنسبة لله؛ ورغم أنهم نظروا إلى الوجود الإلهي من ناحية الكمال، إلا أن هذا لم يغفر لهم المغالطات التي ارتكبوها.

على أية حال سنحاول الآن دراسة الدليل الوجودي عند فلاسفة التيار المشائي حيث نجدهم يستندون إلى ثلاثة أسس وهي:

1 ـ واجب الوجود ضروري الوجود.

2 ـ أن ماهية واجب الوجود بسيطة لا تركيب فيها.

3 ـ التوحيد بين الوجود والماهية في واجب الوجود.

هذه المسلمات في الدليل الوجودي، هي في الحقيقة الدليل الوجودي نفسه، وقد بنى فلاسفة التيار المشائي هذا الدليل بناء منطقياً، ورغم أن هذه المسلمات افتراضية إلا أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أنه وعن طريق المنطق يكتسب هذا الدليل حقيقته العيانية. وهو اعتقاد خارج حدود المنطق. كما أنهم تعاملوا مع المنطق وعلاقاته على أساس عياني (واقعي). فالفلاسفة المشائيين حينما أخذوا صياغة المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات واستبدلوها بالصياغة التي تناسبهم وهي التوحيد بين الوجود والماهية، احتفظوا بالعلاقة التي تربط هذا التوحيد. أي احتفظوا بالبناء المنطقي لصياغة المعتزلة. وهذا شيء مباح ولا غبار عليه. إلا أن المشكلة ظهرت في الطريقة التي نظروا بها إلى هذه الصياغة. وإلى اعتقادهم بأن مضمون الصياغتين هما شيء واحد وتقولون الشيء نفسه.

إلا أن البحث في الذات ـ وهي وجود متحقق، غير البحث في الوجود ـ مطلق وجود ـ كما أن الصفة ليست هي الماهية، حتى أن قال بعضهم بأنها هي الماهية، لأن مثل هذا القول فيه تعسف واضح وفوق ذلك فهو غير صحيح. فصفة الشيء هي ما يبدو عليه الشيء. أما ماهية الشيء فهي ما به هذا الشيء. لذلك فإن المعتزلة كانوا يقرون بأن الصفات ما هي إلا اعتبارات ذهنية تختلف وجوه الاعتبارات فيها باختلاف المعاني (الصفات). لهذا قلنا إن البحث في الصفات هو بحث ابستمولوجي. أما البحث في الوجود والماهية فهو بحث انطولوجي. لذلك فإن النقلة التي قام بها تيار المشائية من الصفات إلى الوجود والماهية. لم تكن نقلة غير مشروعة ومغالطة فقط. بل إنها في الحقيقة كانت قد تخلت عن المكاسب المعرفية التي تحققت في هذا المجال، وأرجعت البحث إلى الانطولوجيا وبالطريقة اليونانية ذاتها.

إن البناء المنطقي للدليل الوجودي عند فلاسفة التيار المشائي، يستند بصورة كلية إلى منطق أرسطو. وقد كان هو المنطق الوحيد المتوفر في تلك الأزمان ـ والدليل في صياغته المنطقية سليم البناء. أي باعتباره بناء منطقياً

فحسب. أما إذا اعتقدنا إلى جانب سلامته المنطقية بأنه صادق. فإن في مثل هذا القول أكثر مما يقوله المنطق. فنظرية المنطق غير معينة بصدق القضايا. إنما هي بناء صوري محكم ينظر ويهتم بصحة تركيب الحجة وسلامة تسلسل العلاقات. أي صحة الاستدلال الشكلية وسلامة خطواته. لذلك فإن فلاسفة التيار المشائي ولعدم تفريقهم بين صحة الصورة المنطقية وصدقها، واجهوا العديد من الانتقادات القاسية. فهم لم يفرقوا بين الوجود المنطقي التصوري وبين الوجود العياني (الواقعي).

ورغم أن المسلمات التي انبنى عليها الدليل هي مسلمات افتراضية غير مبرهن عليها. كما أن البرهان عليها غير مطلوب، إنما فقط يطالب بالتسليم بصدقها وهذا أمر مباح ومشروع طالما كان البناء منطقياً، أي داخل مجال المنطق فالتسليم بالضرورة والبساطة والوحدة، وهي أساسيات الدليل الوجودي هي مطالبة منطقية صحيحة، ويتضح ذلك من التعريفات التي قدمت للضرورة والبساطة والوحدة عند القائلين بهذا الدليل.

فالله في هذا الدليل هو واجب الوجود. الوجوب هنا يعني ضرورة الوجود. وهذا تفسير منطقي للضرورة. فواجب الوجود يعني أنه متى فرض غير موجود لزم محال. وهذه الاستحالة هي استحالة منطقية. إذ من فرض الضرورة يستحيل أن يكون غير موجود. وبمعنى آخر فإن وجوب الوجود لا يمكن أن يكون فرضاً لعدم الوجود أو اللا وجود. ولا حتى لإمكان الوجود. لأن ممكن الوجود هو الذي تتعادل فيه كفتا الوجود واللا وجود. أي من الممكن أن يوجد ومن الممكن ألا يوجد.

أدرك كل من الفارابي وابن سينا، بأن هناك تناقضاً منطقياً بين الوجود واللا وجود، فقاما بخطوة تحليلية متقدمة من حيث تفريقهما بين الواجب بذاته والواجب لذاته وبين الممكن. وهي تفرقة على قدر كبير من الأهمية لم يستطع أرسطو إدراكها. مما دعي البعض إلى الإشادة بهذه النظرة الثاقبة والعميقة التي قدمها كل من الفارابي وابن سينا والتي أدركا فيها أن الوجود عرض من أعراض

الممكن[1]. وقد قال ابن سينا: «إن الوجود ليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء، أعني أن الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها[2]. وهو ما يختلف في واجب الوجود، لأن الوجود في واجب الوجود لا يفترق عن ماهيته فالاستدلال على واجب الوجود لا يكون إلا من حيث هو وجود وماهية دونما تفريق.

على هذا الأساس فإن العلاقة في واجب الوجود ليست علاقة بين طرفين أو حدين، إنما هي علاقة الشيء مع نفسه. وبهذا ينتفي القول بالعلية في واجب الوجود. فالعلية هي علاقة بين طرفين ـ علة ومعلول ـ مؤثر ومتأثر ـ فاعل ومفعول ـ سبب ومسبب ـ فالقول بالعلية يفترض التقسيم والتمييز والفصل إلا في واجب الوجود، فهو بسيط لا تركيب فيه ولا ينقسم ولا تتميز ماهيته عن وجوده. وأن الوحدة التي للواجب ليست ماهية زائدة عنه، بل هي وحدة لا تنقسم في الكمّ ولا في الذهن ولا في اللفظ. وهذا معنى أنه لم يكن هناك مبرر للقول بالعلية في واجب الوجود. إذ إن الله هو العلة والمعلول. لذلك وكما يقول ابن سينا في «النجاة» هو العلة الكافية لوجوده.

كذلك الأمر في علاقة العلم بالمعلوم، حيث يرى ابن سينا أن هذه العلاقة هي علاقة الشيء مع ذاته فهي ليست شيئاً آخر سوى «الحقيقة في ذاتها وبذاتها»[3]. أي العلاقة في واجب الوجود ما هي إلا علاقة الشيء مع نفسه وبنفسه ولنفسه. وبذلك يصبح تصورنا لواجب الوجود يقتضي وجوده. وهذا الوجود الضروري هو في ذات الوقت ماهيته. لأن «وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً»[4] وهذا الإدراك لا يكون ببرهان خارجي إنما

---

(1) انظر: ايتن جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط «ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المطبعة الحديثة ـ القاهرة، ص 82.

(2) ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» القسم الثالث. ص 49.

(3) محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 143.

(4) الفارابي: السياسة المدنية «تحقيق فوزي متري النجار». ص 43.

يستنبط من الوجوب «إذ لم يحتج بياننا لثبوت الإله ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود. ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان دليلاً عليه»[1]. لأن الوجود يلزم لزوماً منطقياً ضرورياً من مفهوم الوجود. كما يلزم من مفهوم المثلث القائم الزاوية مساواته لقائمين.

من كل ذلك نلاحظ أن الدليل الوجود ومنذ مسلماته الأولى وتحديد علاقاته وطريقة البرهنة. إنما يقع في مجال المنطق. وعلى هذا الأساس أطلقنا على هذا الدليل تسمية الدليل «الوجودي المنطقي». لكن الأمر لم يكن على هذا النحو من الوضوح والبساطة، سواء عند القائلين بهذا الدليل أو عند منتقديه. إذ اختلط لديهم الوجود المنطقي (التصوري) مع الوجود العياني (الواقعي). ولعل هذا الخلط يرجع إلى أننا نستطيع قراءة هذا الدليل بطريقتين:

في القراءة الأولى نجد أن الوجود يلزم لزوماً منطقياً من مفهوم الواجب. وقد جاءت هذه القراءة تحت وطأة التأثر بالفلسفة اليونانية في المصطلح والمفهوم. مما أدى تجريد مفهوم الله من كل فاعلية وأصبح الله بهذا التصور إلهاً مجرداً لا علاقة له العالم العياني وهو يكاد ـ وفق هذا التصور ـ أن يكون صورة لمثل أفلاطون على نحو من الأنحاء.

القراءة الثانية ترى بأن واجب الوجود يتضمن الوجود العياني وهو بصورة ما تعبير عن القول بأن الصفات زائدة عن الذات. ومن ثم ينظر إلى هذه الصياغة باعتبارها حكماً تركيبياً وليس تحليلياً. إذ لو نظرنا إلى الصفات على أنها عين الذات، فإن ذلك يؤدي أو على الأقل يمهد الطريق أمام النظرة الصوفية الحلولية كما هو الحال عند اسبينوزا فيما بعد. إذ إن الله له وجود عياني. . ولما كان لامتناهياً وكاملاً كمالاً لا متناهياً فإن الوجود العياني يتضمن في الكمال وهذا ما يؤدي إلى النظر إلى هذا الدليل باعتباره تجلياً لله.

عن طريق تمييز هاتين القراءتين، نستطيع أن نرى الخلط واللبس

---

(1) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» القسم الثالث. ص 54.

والغموض الذي وقع فيه من قال بهذا الدليل وكذلك منتقديه، لأنهم اعتبروا القراءتين صياغة واحدة ولم يميزوا بينهما، ورغم أن دافع كل فريق هو تجنب الوقوع في المشاكل التي تنشأ في كل طرف فحاولوا الهرب منها. إلا أن هذا الهروب أوقعهم ـ بوعي أو بدون وعي ـ في مشاكل أكثر عدداً وتعقيداً.

فالفلاسفة المشائيين الذين بنوا هذا الدليل بناء منطقياً كانوا يدركون ـ ولم يكونوا في حاجة إلى من ينبههم إلى أن الوجود والمنطقي (التصوري) يختلف عن الوجود العياني. كما كانوا يعرفون أن إقرارهم بالوجود المنطقي يؤدي إلى ان يصبح مفهوم الله مفهوماً مجرداً لا فاعلية، مثلما هو الحال من مثل أفلاطون. وكانوا يعرفون أيضاً أن الانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود العياني، هو انتقال غير مشروع لا تسمح به الحجة المنطقية ولا يقبل عيانياً، لذلك ربما كان الخلط بين الوجوديين مقصوداً. وما يبرر ذلك هو أن كل من الفارابي وابن سينا استشعرا هذا الخطأ من موقفهما مما دفعهما ـ تجاوزاً لهذا الخطأ ـ إلى الالتجاء إلى نظرية الفيض من أجل أن يجمعا التصورين معاً، ولتفادي الحلول ووحدة الوجود وهروباً من أن يكون تصور الله عندهما هو صورة بمعنى من المعاني لمثل أفلاطون. فالله عندهما له وجود وهذا الوجود مستمد من ذاته وهو متصل بالعالم وليس مفارقاً له كمثل أفلاطون.

هذا الاتصال بين الله والعالم لم يفسر عن طريق الحجة المنطقية وحدها، إنما كان عن طريق نظرية الفيض، التي قدم من خلالها كل من الفارابي وابن سينا برهانهما على العلة التامة. فإذا كان الله وكما يقول الفارابي «هو واحد ولا ينحاز إلا لذاته. ومن الانحياز عمن سواه ليس شيئاً سوى توحده في ذاته»[1]. لكن هذا التوحد أو الوحدة التي للواجب لا تلبث أن تصبح كثرة عن طريق الفيض. إذ متى وجد الأول الذي هو له لزم ضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض

(1) الفارابي: «السياسة المدنية» ص 44 ـ 45.

وجوده لوجود شيء آخر»[1]. ويذهب ابن سينا إلى أن «واجب الوجود يجب أن يكون مفيداً لكل لوجود»[2] وذلك لأنه «علة كافية لوجود ما سواه»[3].

رغم القول بنظرية الفيض فإنه مشكلة التفريق بين الوجود التصوري والوجود العياني لم تحل، بل في الحقيقة أن الأمور ازدادت تعقيداً بإضفاء الطابع التصوري المنطقي على كل الموجودات بما هي عليه من عيانية. لكن في إمكاننا الآن أن نفرق في الدليل الوجودي بين موقفين. الموقف الأول: وهو أن الوجود يلزم من واجب الوجود لزوماً منطقياً. والموقف الثاني: هو أن يكون الوجود المستنبط من ماهية الواجب هو الإشارة إلى الوجود العياني (الواقعي). أي أن يكون واجب الوجود حائزاً على الوجود العيني، وذلك من خلال التوحيد بين الوجود والماهية. إلا أن الفارابي وابن سينا اللذين كانا على وعي بما يثيره كل موقف من هذين الموقفين، دمجا الموقفين في صياغة واحدة. وهي أن وجود واجب الوجود لا يمكن أن يتوقف على الذهن فقط أو أن يكون محصوراً في الذهن. أي أن وجود واجب الوجود ليس قضية منطقية فحسب بل هو ومن خلال التعريفات التي قدمت حائزاً على الوجود العياني أيضاً. وبذلك تكون الحجة الواحدة تتضمن الوجودين معاً.

لكن ضرورة وجود واجب الوجود. تعني أننا بصدد أحكام المنطق في الضرورة، كما أن الوجود الذي هو له هو وجود عياني. فإن الصياغة انتقلت من الوجود التصوري المنطقي إلى الوجود العياني. وهذا توسع أكثر بكثير مما تحتمله الحجة نفسها أو تسمح به. فالحجة هي في جانب حجة صورية تتحدث عن الوجود التصوري المنطقي، وهي بذلك تكون حجة مثل أية حجة منطقية أخرى ولا مشكلة في ذلك، لكن القول بأن واجب الوجود ومن خلال الضرورة يكون له وجود عياني. فإن الأمر مختلف هنا، كما أن الحجة لم تقل

(1) المصدر السابق، ص 47.

(2) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، ص 49.

(3) ابن سينا: «التعليقات» ص 77.

ذلك ولا تستطيع أن تقوله ولا يمكن أن يستنتج منها ذلك منطقياً.

إن الانتقال من الوجود التصوري إلى الوجود العياني من خلال تقرير الوجود المنطقي غير جائز. ففي المنطق يكون الصدق صورياً لا علاقة له بالعيان. والقضية المنطقية التي تثبت الوجود لواجب الوجود، قائمة على أساس العلاقات المنطقية، وهي هنا علاقة الشيء مع نفسه. فهي قائمة على قانون الذاتية الأرسطي (أ هي أ) والمحمول فيها لا يضيف شيئاً جديداً للموضوع. والصدق فيها صوري. أما في القضايا العيانية (الواقعية) فإن المحمول يضيف شيئاً جديداً لم يكن متضمناً في الموضوع.

هنا يجب أن نشير ان هذا لا يعني على أي نحو، القول بأن البناء المنطقي للقضية أو القضايا السابقة غير صحيحة منطقياً. إذ إن الصور المنطقية التي قدمت فيها القضايا صحيحة منطقياً، طالما كان الأمر داخل نطاق المنطق. لذلك فإن الخطأ يكمن أساساً في الخلط الواضح بين القضايا المنطقية والقضايا العيانية. أي محاولة إعطاء القضايا المنطقية وجوداً عيانياً (واقعياً) وهذا ـ مهما كانت اعتقاداتنا ـ لا تقول به القضية المنطقية أو أن يستنتج منها. فإذا ما زعم أحدهم بأن هذا البناء المنطقي هو في ذات الوقت صادق عيانيا. فإنه يكون قد ارتكب خطأ فادحاً. لأن لكل من البناء المنطقي والبناء الواقعي شروطه وقوانينه وآلياته وأحكامه التي تختلف عن البناء الآخر. وقد وقع العديد من الفلاسفة في مثل هذا النوع من الأخطاء فابتداء من بارمنيدس وأتباعه الذين قالوا بأن الوجود موضوعاً كلياً. وأفلاطون رأى بأن الوجود محمولات موضوعية وهي المثل. وقد سار العديد من الفلاسفة بعد ذلك على هذا الدرب الخاطئ وتصوروا أن الوجود محمولاً.

على الجانب الآخر هناك العديد من الفلاسفة الذين انكروا بأن يكون الوجود محمولاً. مثل الكندي والغزالي وكانط. واعتبروا أن الوجود هو (فعل). فالكندي يؤكد على ذلك حينما يرى بأن الوجود فعل عن عدم أو بتعبيره (تأييس الآيسات عن ليس) أي إيجاد الموجودات من عدم. ووفق هذه الوجهة من النظر

فإن الوجود «ليس محمولاً منطقياً يستطيع العقل أن يستخرجه من أي مفهوم»[1]. لأن الوجود فعل. وهذا يعني وعلى نحو واضح ومباشر أنه إذا كان «إنكار المحمول يؤدي إلى تناقض القضية، فإن إنكار القضية برمتها لا يؤدي إلى تناقض أبداً»[2]. لأنه في القضية التحليلية يكون إنكار المحمول وإثبات الموضوع هو تناقض، فمثلاً إذا ما أثبتنا وجود الله وهو واجب الوجود وهو الكامل كمالاً لا متناهياً، وأنكرنا القدرة، فإننا نقع في تناقض. ذلك لأن القدرة مرتبطة ارتباطاً ذاتياً مع الكمال اللامتناهي. لأن القدرة ـ وببساطة ـ هي إحدى كمالاته. وإن معيار الصدق هنا هو عدم التناقض وقانون الذاتية.

أما في قضايا الوجود العياني التي تقع قضاياه تحت الأحكام التركيبية، فإن معيار الصدق هو التطابق مع هذا العيان. لذلك قلنا إن هناك خلط في الدليل الوجودي ما بين نوعين من القضايا ونوعين من الأحكام. قضايا منطقية صرفة الصدق فيها مطلق أو ضروري، وقضايا عيانية الصدق فيها المطابقة مع الواقع وهي أحكام احتمالية وليست مطلقة. وقد وقع الفلاسفة الذين قالوا بهذا الدليل في خلط واضح بين هذين النوعين من القضايا والأحكام واستنتجوا من ذلك نتيجة لا تحتملها الحجة وهي «أن مجرد الوجود في العالم الأول (الذهني) يقتضي الوجود في العالم الثاني (العياني) وهو زعم لا يقبله إلا من وحد بين العالمين»[3]. وفي هذا خلط واضح «بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود. في حين أن للوجود طابعاً لا تحليلياً يجعل من المستحيل اعتباره مجرد صفة أو محمولاً»[4].

كان غرض فلاسفة التيار المشائي الإسلامي من القول بهذا الدليل، هو البرهنة العقلية على وجود الله وجوداً حقيقياً. واعتبار أن هذا الوجود الذي هو له

---

(1) زكريا إبراهيم: «كانط أو الفلسفة النقدية» ص 136.

(2) محمد ثابت الفندي، «مع الفيلسوف» ص 120.

(3) محمد غلاب: «مشكلة الألوهية» ص 63.

(4) زكريا إبراهيم «كانط أو الفلسفة النقدية» ص138.

أكمل وجود وأتمه. وقد حاولوا في هذا الدليل البرهنة على هذا الوجود وليس اكتشافه كما ادعى ديكارت فيما بعد. وقد استعانوا لتحقيق هذا العرض بالمنطق الارسطي، مما أوقعهم في الكثير من الأخطاء والمغالطات. سواء على مستوى الفكرة أو على مستوى النتائج. فالله كما عند القائلين بالدليل الوجود، بدأ وكأنه حقيقة يمكن ردّها إلى حقائق أخرى غيره. وهذا غير مقبول سواء من حيث الفكرة أو من حيث تحقيقها.

إن العقل الإنساني مهما سما وتعالى، فإنه أعجز من أن يحيط بحقيقة الله فحقيقته خارج نطاق قدرة الإنسان وإمكاناته ومعرفته، وهي أشياء يجب ان تكون مقتصرة على عالم الخلق والتقدير. أي يجب أن تنصب معرفة الإنسان على تلك الموضوعات التي يمكن أن يعرفها أو أن تكون قابلة للمعرفة الإنسانية، وكل ذلك في الحدود الممكنة للمعرفة. بالإضافة وكما قال ابن رشد ذات مرة: لا يعرف الله إلا الله.

الدليل الكوني
علاقة الواجب بالممكن

يقصد بهذا الدليل البرهنة العقلية على الوجود الإلهي، من خلال علاقة الواجب بالممكن، أي من خلال النظر في الكون وما فيه من مادة ومخلوقات وحوادث وقوانين محكمة ومتناسقة فمن خلال النظر إلى هذا الكون يثبت لنا وجود الخالق ـ ذلك استناداً إلى مسلمات أساسية وهي أن الكون مخلوق، لذلك فهو حادث وكل حادث لا بد له من محدث أحدثه على النحو الذي هو عليه.

ترجع بداية هذا الدليل إلى الفكر الإسلامي خصوصاً عند الفلاسفة المتكلمين[*] وقد حدد البعض هذه البداية من إمام الحرمين (الجويني) وذلك استناداً إلى أن الجويني كان يرى أن العالم من حيث هو حادث، فتحديده على الصورة التي هو عليها لا أكبر ولا أصغر، وعلى الوجه الذي هو عليه من الوجود بدلاً من اتخاذ صورة أخرى فإنه في كل هذا يحتاج إلى علة تحدده على النحو الذي هو عليه[1]. ووفق هذه الصياغة للجويني أعتبر بحق مؤسس هذا الدليل[2] وقد وجد هذا الدليل عند المعتزلة أيضاً انطلاقاً من قول (النظام) أن في هذا

(*) رغم أن هذه الصفة غير مستخدمة إلا أنها أكثر تحديداً ودقة من لفظة علماء.

(1) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 13.

(2) المرجع السابق الصفة نفسها.

الكون برهاناً على وجوده تعالى[1]. فالنظر في الكون يثبت وجود الخالق.

إن صياغة هذا الدليل وعلى هذا النحو تعني أن النظر إلى الكون، هو الذي يبين لنا وجود الخالق، لأن في هذا الكون برهاناً على وجود الله. أعني ان إثبات وجود الله هو تال لنتظر في الكون. إلا أن الدراسة الصحيحة تظهر لنا ان هذه الصياغة تفترض عدة مسلمات، منها في الأساس التسليم بوجود الخالق للتدليل على وجوده. ومن الممكن أن نستخرج بعض المسلمات التي قام عليها هذا الدليل:

- الله موجود ووجوده حقيقي.
- الله هو الخالق.
- العالم موجود وهو مخلوق.
- الله خلق العالم وفق إرادته ومشيئته.

لذلك فإن التدليل على وجود الله هنا، وإن كان ينبني على العالم العياني (الواقعي) إلا أنه وكما لاحظ بعض الفلاسفة، أن العيان بحد ذاته ودون مسلمات أولية، لا يطلعنا على ذلك لمجرد التحديق فيه، ولا نستطيع أن نستنتج النتيجة التي يطالبوننا بالتسليم بها. لذلك فإن فلاسفة الكلام يصادرون على المطلوب. أي لا بد من التسليم أولاً بوجود الله الخالق، حتى يمكن أن نقول بأن الكون حادث ومخلوق لله. وإلا لماذا بعث الله بالأنبياء والرسل إذا كان مجرد النظر إلى الكون يطلعنا على وجوده تعالى ولا يعود الإنسان في حاجة لمن يدلل له على وجود الله الخالق.

تحاشياً للخوض في مثل هذه الانتقادات، حاول فلاسفة التيار المشائي الإسلامي البرهان على وجود الله في هذا الدليل، من خلال علاقة الممكن بالواجب. وبذلك يكون هذا الدليل عندهم صورة أخرى للدليل الوجود

(1) علي سامي النشار، فرق وطبقات المعتزلة، ص 167.

(المنطقي). فهنا أيضاً نجد هؤلاء الفلاسفة يلجؤون إلى المنطق وتحديداته مع اختلاف زاوية الدراسة. فإذا كانوا في الدليل الوجودي يبرهنون من خلال علاقة الواجب مع نفسه. فإنهم هنا يبرهنون من خلال العلاقة التي تربط الممكن بالواجب وهي أيضاً علاقة تحكمها القوانين المنطقية.

رغم تجنب فلاسفة التيار المشائي الأخطاء التي وقع فيها فلاسفة الكلام، إلا أنهم وقعوا في أخطاء أخرى جديدة، وبعض هذه الأخطاء كانت محلولة عند فلاسفة الكلام فنحن نجد فلاسفة التيار المشائي ـ كما كان الأمر في الدليل الوجودي ـ يبرهنون على الوجود الإلهي من خلال العلاقات المنطقية وتحديدات الفلسفة اليونانية. فالعلاقة التي تربط الكون بالله أي علاقة الممكن بالواجب. هي في حقيقتها علاقات منطقية. لذلك فهم لا يبحثون في الكون للوصول لله إنما يبحثون في العلاقات المنطقية التي تربط الممكن بالواجب. وهي علاقات كانت محلولة عند فلاسفة الكلام بتسليمهم بأن الله هو خالق الكون وفق إرادته ومشيئته.

إلا أن الأمر عند التيار المشائي الإسلامي كان يتوقف على تحديدات منطق أرسطو والقوانين المنطقية التي تربط علاقة الواجب بالممكن. فإذا كنا قد رأينا في الدليل الوجودي، العلاقة التي تربط الوجود والماهية في واجب الوجود، حيث تم توحيدهما في ذات الباري عن طريق قانون الذاتية، فإننا هنا بصدد تحديد العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود. مع الإقرار بأن تعريف الكون بأنه ممكن إنما هو تأثير مفهومي إسلامي في فكر فلاسفة التيار المشائي. إذ لم يعد الكون متساوياً في الوجود مع الله، إنما هو ممكن بالنسبة له. أي بقول أكثر مباشرة أن الكون حادث ومخلوق. وهذه خطوة لم يقررها اليونان.

من أحكام واجب الوجود هو أنه متى فُرض غير موجود لزم محال. أما أحكام الممكن أو من خصائصه هو الذي تتساوى فيه إمكانية الوجود واللاوجود، أي أنه يمكن أن يوجد أو يمكن ألا يوجد. هذه الإمكانية تعني أنه حادث وليس قديماً. ونحن نعرف أن فلاسفة التيار المشائي الإسلامي،

كالفارابي وابن سينا، كانا قد قسما الوجود إلى قسمين. واجب وممكن وقسما الواجب إلى واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود لذاته. الأول يقصدون به الله والثاني يقصدون الكون (أو المادة بشكل عام) وكان تقسيم الواجب قد ظهر بعد إدراك الثغرات المنطقية في علاقة الواجب بالممكن. ومن أجل ذلك استعانا ببعض النظريات والأفكار اليونانية كنظرية المثل ونظرية الفيض وقوانين أرسطو المنطقية.

إلا أن الفكر الفلسفي الإسلامي، واستناداً إلى المبادئ والتصورات التي قررها الإسلام وهي أن الله خالق كل شيء وفق إرادته (فالنظام) مثلاً كان يرى أن جميع الحركات متناهية ومحدثة وكل محدث يحدث بعلة ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية. إذن هناك علة غير محدثة هي التي أحدثت هذا العالم، وهذه العلة هي الله[1]. وبهذا يكون النظام في هذا الدليل يفترض أن كل شيء متناه أو ممكن الوجود، ولكي يكون موجوداً لا بد له من علة ترجح وجوده من جهة ومن جهة أخرى، فإن التسلسل في العلل لا يمكن أن يكون لا متناهياً. إذن لا بد من الوقوف عند علة أولى وهي الله.

على ذلك نستطيع أن نرى الدعامات الأساسية التي يستند إليها هذا الدليل، وهي أن الله علة تامة والعالم معلول لها. والعالم كمعلول هو حادث وكل حادث هو ممكن. فإذا كان الممكن موجوداً فإن سبب وجوده لا بد أن يكون علة أولى أو واجب الوجود، لأنه لا يمكن أن يكون سبب الممكن ممكناً أخر. إذ لو كان الأمر كذلك، لكان هذا الممكن الأخير يحتاج إلى ممكن آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، حيث تتسلسل الممكنات دون توقف أو انقطاع.

فإذا كان الممكن مسبوقاً بممكن آخر «فلا يخلو من أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء أكانت متناهية، أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود. فإذا كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن، يكون

(1) انظر علي سامي النشار، فرق وطبقات المعتزلة، ص 167.

واجب الوجود متقدماً بممكنات الوجود وهذا خلف[1] ويستمر الأمر هكذا إلى أن نصل إلى أن هذه السلسلة الممتدة من الممكنات، لا بد لها من الانتهاء بعلة أولى هي واجب الوجود بذاته أي الله.

من بين هذا التعارض والاختلاف بين الأفكار والنظريات اليونانية وبين المبادئ والتصورات الإسلامية، سلك التيار المشائي مسلكاً توفيقياً. فهم من جهة يتابعون تعاليم الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو ومن جهة أخرى فهم يعتنقون المبادئ الإسلامية. ولأن التعارض بين الثقافتين كان حادّاً ومباشراً. لذلك فإن نزعة هؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق دعتهم إلى القول بأن العالم (المادة) قديم وإن لم يساوق الله في القدم. أي أنه وإن كان قديماً فإن الله هو الذي أحدثه. وهو بهذا الحدوث يصبح ممكنا من جهة الله. ولما كان كل ممكن لا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود وذلك بمقتضى المبدأ الشهير «كل حادث له سبب» والحادث كممكن هو الذي تتحقق فيه إمكانية الوجود أو اللا وجود بالتساوي، وفوق ذلك فإن الممكن لكي يوجد لا بد له من سبب أو علة توجب وجوده أو توجب عدم وجوده.

الحقيقة ان فلاسفة التيار المشائي الإسلامي وبالذات ابن سينا، استطاع ـ بكل جدارة ـ أن يحقق نجاحاً كبيراً غير مسبوق بتحليله المنطقي للعلاقة التي تربط الممكن بالواجب، إلى الحد الذي تمكن من خلاله أن يواصل إثباتاته للعلة وتحديداتها. حيث سمح له كل ذلك ببناء قوانين كلية شاملة. وإن كان في هذا الجانب يستند على نحو ما إلى آراء الفارابي بخصوص العلة التامة وتعريفها، حيث يرى الفارابي ان العلة هي أن المعلول يصاحب العلة دونما تقديم أو تأخير. وهي بذلك على عكس العلة المشروطة، التي يتوقف وجود معلولها على اكتمالها أو اكتمال شروطها. أي أن العلة المشروطة هي تلك العلة التي متى اكتملت أو متى توافرت شروطها وجدت[2].

---

(1) ابن سينا «النجاة» القسم الثالث، ص 235.

(2) انظر، الفارابي، السياسة المدنية، ص 43 وما بعدها.

حينما جاء الغزالي بانتقاداته الكثيرة للفلاسفة دونما تفريق بينهم. كان في هذه الانتقادات يستند بشكل مباشر إلى التراث الفلسفي الكلامي. ورأى لكي يدحض آراء وأفكار وحجج الفلاسفة أن يوسع ويطور المبدأ الذي يقول «كل حادث فله سبب» وذلك عن طريق إدخاله لمصطلح جديد اعتقد بأنه أكثر شمولاً ودقة وهو «كل جائز فله سبب» ورأى أن أحكام الجائز هي نفسها أحكام الممكن من حيث أن الجائز ـ كالممكن ـ هي الحالة التي يستوي فيها إمكان تحقق الوجود أو عدم تحققه. فالإنسان كممكن لا بد له من علة توجب وجوده، وما ينطبق على الإنسان ينطبق أيضاً على الكون. لأن الغزالي كان يرى بأن الإنسان هو الكون الأصغر والعالم هو الكون الأكبر، ولا فرق بينهما من حيث الجواز فكل منهما جائز الوجود.

لما كان الإنسان كممكن أو جائز في نظر الغزالي، فهو لا يوجد نفسه بنفسه. لذلك فهو محتاج إلى علة تخرجه إلى الوجود وتوجب وجوده. فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه الوجود، لأنه محتاج إلى هذا الوجود. والأمر ذاته ينطبق على العالم، فهو أيضاً ـ لأنه ممكن أو جائز ـ لا يستطيع أن يوجب وجوده. لا يستطيع أن يمنح نفسه الوجود لأنه ممكن وكل ممكن محتاج إلى علة توجب وجوده «فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يوجد نفسه أو يحدد وجوده على اعتبار أنه ناقص. كذلك الكون يحتاج إلى موجد أو سبب يوجده»[1].

رغم انتقادات الغزالي وهجومه الواسع على الفلاسفة، إلا أنه لم يفطن لما أحدثه توسعه وتطويره لمبدأ كل حادث فله سبب إلى «كل جائز فله سبب ورأى أن أحكام الجائز هي ذاتها أحكام الممكن، إلا أن هذه الأحكام تختلف ـ دون شك ـ عن أحكام الحادث كما قررها فلاسفة الكلام، مما جعله يقترب من مفهوم الفلاسفة عن الممكن وبالقدر نفسه يبتعد عن المفهوم الكلامي عن الحادث. فالجائز كالممكن هو عملية عقلية تحكمها قوانين منطقية. أما الحادث

(1) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 113.

فهو يختص إلى حدّ كبير بالعيان في عملية الحدوث، التي وإن كانت لها قوانينها إلا أنها ليست قوانين منطقية بحتة. ثم إن نقل الواقع العياني ووضعه في تصور عقلي تتحكم فيه قوانين منطقية صورية، واعتباره كبديل مكافئ لها فيه مغالطة واضحة. الغريب حقاً إن الغزالي اتهم الفلاسفة الذين قالوا بالدليل الوجودي اتهمهم بارتكاب المغالطات بنقلهم للوجود التصوري إلى الوجود العياني. واعتبرها مغالطات شنيعة. ولم يدرك بأنه تعريفه للجائز على أنه ممكن ويقابل الحادث قد ارتكب المغالطات نفسها التي انتقدها عند الفلاسفة.

كان يمكن للغزالي إن يكون أكثر تناسقاً مع مواقفه وأن تكون انتقاداته صائبة لو كان في إمكانه إن يرى بأن الدليل الكوني ما هو في الحقيقة إلا صياغة أخرى للدليل الوجودي، خصوصاً عند التيار المشائي الإسلامي، حيث كانت العلاقة في الدليل الوجودي هي علاقة الواجب مع نفسه، وفي الدليل الكوني هي علاقة الواجب مع الممكن دون النظر إلى اتجاه العلاقة. على الرغم من أن الفارابي وابن سينا كانا قد فرقا بين طريقين أو اتجاهين في التدليل على وجود الله. اتجاه صاعد واتجاه نازل أي طريق الإلهيين وطريق الطبيعيين. فتأمل الوجود المحض لإثبات الأول ووحدانيته من الصفات هو طريق الإلهيين. أما تأمل العالم وما فيه من صنعة تدل على وجود الأول هو طريق الطبيعيين.

قاد هذا التغاضي في الوقوع في العديد من الصعوبات بالغة التعقيد، ورغم ذلك انصرف الجميع ـ القائلين بالدليل الوجودي ومنتقديه ـ إلى الصراع حول التحديدات المنطقية للواجب والممكن والجائز، خصوصاً وأن الغزالي وبسبب ما تخلى فجأة عن مصطلح «الحادث» وأحل محله مصطلح (الجائز). فإذا كان قد رأي في ذلك توسيعاً لمبدأ الحادث. فإن هذا صحيح لأن الجائز أوسع بكثير من الحادث. إلا أن مصطلح الحادث، كما جاء عند المسلمين هو أكثر دقة في التعبير والأنسب في هذا المجال.

لكن رغم كل هذه الأخطاء والمغالطات، يظل هذا الدليل دليلاً إسلامياً متميزاً، ليس فقط بالنسبة للفكر الإسلامي في ذاته، إنما أيضاً في إدخال بعض

المفاهيم التي قدمها فلاسفة التيار المشائي، وتحديد العلاقات المنطقية بين الواجب والممكن والجائز. كما كان لتقسيم الوجود في واجب الوجود إلى واجب في ذاته وهو الله وواجب الوجود لذاته وهو العالم (أو المادة). حيث تمكنوا من سدّ بعض الثغرات المنطقية في علاقة الوجود بالماهية كما كانت عند أرسطو، الذي لم يستطيع أن يميز بين الفروقات الحاسمة بين الواجب والممكن. وكذلك في طريقة إيجاد العالم الأمر الذي قام به ابن سينا، حينما ميز بين الخلق الذاتي والخلق الرباني. وهو ما سوف يتضح بصورة وافية في بحثنا عن مشكلة العالم.

مشكلة العالم

(المـادة)

تمثّل مشكلة العالم أو وجود المادة، نقطة المواجهة الأكثر حدة ومباشرة وصراحة بين التعاليم الفلسفية اليونانية وتصورات الفلسفة الإسلامية.. فالأمر هنا لم يعد مجرد حذلقة لفظية تتستر خلف مصطلحات غامضة ومبهمة. أو أحاجي وألغاز منطقية موضوعة في قوالب جامدة، أو التغاضي عن الأخطاء والمغالطات من أجل التغلب على آراء الخصوم. لأن المطلوب من دراسة هذه المشكلة رغم تشعب وتعقد المسالك والطرق فيها ـ أن تجيب دون مؤاربة عن سؤال مبدئي ومباشر.. هو هل العالم أو المادة قديمة أم مخلوقة؟!..

التيار المشائي الإسلامي كانت إجاباته جاهزة ومعدة سلفاً، حيث استعار أساسياتها من الفلسفة اليونانية. فعلى الرغم من أن معظم هذه الإجابات كانت خاطئة، ابتداء من الموقف المبدئي إزاء العالم، وأنه كان في الإمكان تفنيد معظم حججهم حجة حجة. إلا أنهم مع ذلك استطاعوا وبصورة مذهلة فرض طريقتهم ومصطلحاتهم في بحث هذه المشكلة. ولعل هذا كان من الأسباب في أن يقتصر إطلاق صفة «الفلاسفة» عليهم وحدهم وحرمان بقية التيارات من هذه الصفة. وهذا صحيح ولا يستطيع أي شخص الاعتراض عليه، إذا (وإذا فقط) كان المقصود بإطلاق هذه الصفة هو الإشارة إلى أن فلاسفة التيار المشائي تابعوا

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفاتهم كانت تساير بنحو أو آخر التقاليد الفلسفية اليونانية، وأن الفلسفة الصحيحة والوحيدة هي الفلسفة اليونانية، بهذا المعنى نستطيع أن نقول عنهم بأنهم فلاسفة يمثلون تياراً يونانياً داخل الفلسفة الإسلامية. لكننا لا نستطيع أن نقول عنهم بأنهم هم وحدهم الذين يمثّلون الفلسفة الإسلامية.

في الجانب الآخر، لا نستطيع ـ دون تعسف متعمد وغير مبرر ـ وللسبب ذاته أن نحرم التيارات الأخرى من صفة الفلسفة لمجرد مخالفتها للتقاليد اليونانية في الفلسفة. فإذا لم يكن رجال هذه التيارات فلاسفة على الطريقة اليونانية إلا أنهم فلاسفة بطريقتهم الإسلامية. فلا الفلسفة اليونانية هي الفلسفة الوحيدة في الكون ولا إفرادها هم وحدهم الذين تمكنوا من ممارسة التفكير الفلسفي دون سائر البشر. فالأمر إذن وببساطة هو أنه رغم اعترافنا بقيمة الفلسفة اليونانية تاريخياً وقيمة وأهمية فلاسفتها في زمانهم، إلا أنها فلسفة من ضمن العديد من الفلسفات التي ابتدعها الإنسان طوال تاريخه. وأن فلاسفة اليونان يندرجون تحت فئة الفلاسفة باختلاف أشكالهم وثقافاتهم ولون عيونهم وبشرتهم.

ما أودّ الإشارة إليه هنا، هو أن فلاسفة التيار المشائي، وهم يتناولون مشكلة العالم (المادة) كانوا في الحقيقة يستندون إلى مسلمات وتعاليم الفلسفة اليونانية بينما كان فلاسفة التيارات الإسلامية الأخرى، يستندون إلى المبادئ والتصوّرات التي أقرها الدين الإسلامي والفريقين من هذه الناحية متساويان. ففي الفلسفة وفي أي بناء فكري أو علمي فإنه من غير المطلوب أن يدلل الفيلسوف أو العالم أو يبرهن عن المسلمات. إنما يسلم بها ويصادر على صحتها دون دليل أو البرهان، ما عدا الوضوح والبساطة والدقة. وإن كانت هذه المسلمات هي المعيار للحكم على بناء النسق التي تدخل فيه. لذلك فإنه لا يجوز ـ فلسفياً ومنطقياً ـ أن نطالب من فريق أن يبرهن عن مسلماته دون الفريق الآخر. لأن ذلك ليس خاطئاً فقط بل هو خالي من العدالة والإنصاف. فإذا ما سلمنا بمصادرات الفلسفة اليونانية، فإنه يتعين علينا أيضاً أن نسلم بمصادرات

الفلسفة الإسلامية. وأن الحكم على قيمة أياً منهما يكون من خلال الأنساق التي شيدها كل فريق انطلاقاً من مبادئه ومسلماته.

إلا أن الأمر لم يكن حاداً بشكل قاطع في كل الآراء والأفكار. إذ نجد أن هناك العديد من أوجه التأثير والتأثر في الجانبين ـ من ذلك مثلاً أن التيار المشائي استطاع إلى حدٍّ بعيد من فرض طريقته ومصطلحاته في بحث مشكلة العالم (المادة)، مما يعطي انطباعاً أن هذا التيار قد نجح في فرض شروطه وحلوله. إلا ان الحقيقة تخبرنا بأن ذلك كان في الشكل الخارجي أو المظهر، أما في الأعماق فإن التيارات الفلسفية الإسلامية، كانت مزودة بنسق مفاهيمي واضح وعميق، وإن كانت عثرات هذه التيارات تكمن في غلبة استخدام المصطلحات اليونانية، مما افقد المفاهيم الإسلامية الصحيحة بعض عمقها وأصالتها. وازداد الأمر سوء حينما استخدم البعض منهم الأقيسة المنطقية الأرسطية. وتغاضوا في مقابل ذلك ـ شأنهم شأن الفلاسفة التقليديين ـ عما كان يدور حولهم ولم يدركوا ما تمّ إنجازه في مجالات وعلوم أخرى، مثل ما تم تحقيقه في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك واللغة. على الأقل في مستوى المنهج. لذلك فإنهم لو التفتوا ببعض العناية إلى هذه الإنجازات لكان في امكانهم إعطاء النظريات والأفكار الفلسفية بعداً إسلامياً عميقاً، خصوصاً وإن مشكلة العالم (المادة) لم تكن فقط مشكلة فلسفية فكرية، كما حاول فلاسفة التيار المشائي تقديمها. بل كانت في الأساس مشكلة عقيدية تتعلق بالعديد من المجالات والأفكار كالزمان والمكان والحركة والسببية.

أي إن المشكلة في الأساس دينية تتعلق بالمبدأ الديني عن الخلق، لذلك لم يكن غريباً أن تمثل مشكلة العالم (المادة) قمة الصراع الفلسفي وجوهره بين التيار المشائي المزود بآراء أفلاطون وأفلوطين ومنطق أرسطو، وبين الفلسفة الإسلامية المزودة بتصورات دينية وتمتلك جهازها المفاهيمي الواضح والمحدد. لأنه كما قلنا إن هذه المشكلة في أساسها تخص الإيمان الديني كنقطة مركزية وهي خلق العالم. وهو ما لم يستطع التيار المشائي إنكاره أو رفضه، إلا

أنهم اختلفوا في كيفية الخلق: هل هو خلق زماني؟! أو هو خلق ذاتي؟!. وذلك انطلاقاً من تقريرهم من أن ماهية واجب الوجود لا تختلف عن وجوده. ولما كانت ماهيته هي عين وجوده. فإن ماهية الخالق لا بد أن تكون قديمة مثله. وأنه من المحال أن يصدر حادث عن قديم لذلك فإن العالم قديم أيضاً.

بصورة إجمالية نحن أمام فريقين، فريق يستند إلى تعاليم الفلسفة اليونانية على درجات مختلفة، وفريق يستند إلى مبادئ الشريعة، وهم أيضاً على درجات مختلفة. يمثل الفريق الأول التيار المشائي الإسلامي باستثناء الكندي الذي يقرّ بالخلق. ويمثل الفريق الثاني الأشاعرة والمعتزلة. وهم الذين يستلهمون المبادئ والتصورات الإسلامية في الخلق ويرون بأن العالم (المادة) مخلوق وفق الإرادة الإلهية، التي أرادت خلق هذا العالم على النحو الذي هو عليه وفي الوقت التي أراده الله أن يخلقه فيه والمكان الذي أراده.

لكن قبل الدخول في تفاصيل هذه المشكلة علينا أن نعرف ما هو المقصود بالعالم؟!.. إن (العالم) كان يعني في الفلسفة الإسلامية كل شيء ما عدا الله أو الإشارة إلى كل الموجودات سوى الله. فهو يشمل جميع الأجسام الطبيعية كالأرض والكواكب والسماء والماء وأعراضها من زمان ومكان وحركة. أعني أنهم كانوا يقصدون الإشارة إلى المادة في هذا المبحث على الرغم من أننا نجد في بعض الأحيان أن كلمة (عالم) تطلق بمعنى أضيق في حالة توافر تجانس بين مجموعة من الأشياء أو المعلومات كأن نقول (عالم الطبيعة) أو (العالم الخارجي) أو (العالم الداخلي) وغيرها. وقد استعمل الغزالي كلمة (عالم) بمعنيين: المعنى الأول هو العالم الأكبر ويقصد به الكون كله. والمعنى الثاني هو العالم الأصغر ويقصد به الإنسان. إلا أننا نلاحظ أن الغزالي في هذين المعنيين المختلفين كان يشير إلى الجوانب المادية في كل معنى منهما. ولا يشير إلى الجوانب الروحية أو النفسية أو العقلية، لأن هذه الجوانب تبحث في علوم ومجالات أخرى.

على هذا النحو ستكون دراستنا لمشكلة العالم أي المادة. حيث نرى تعدّد الآراء والتصورات بتعدد التيارات والفرق. وهو ما يمكن إجماله في الآتي.

1 ـ التيار المشائي الإسلامي:

وهو يرى بأن العالم (المادة) وجد منذ الأزل لذات الله. كما أن الله قديم وان صفاته قديمة فإن العالم كفعل لله قديم. وقد حاول فلاسفة هذا التيار بقولهم إن العالم هو فعل لله ألا يتعارضوا مع مبدأ الخلق عند المسلمين. لكن إخلاصهم للتعاليم الفلسفية اليونانية جعلهم مع إقرارهم بأن العالم هو فعل لله. إلا أنه فعل قديم تم في لا زمان. ولم يخالف هذه التعاليم إلا الكندي الذي كان يقول بأن العالم مخلوق ومحدث من عدم.

2 ـ المعتزلة:

يقولون بأن العالم مخلوق، وأن هذا الخلق كان وفقاً لمبدأ الأصلح. أي أن الله خلق العالم في أصلح الأوقات. فالعالم مخلوق للإرادة الإلهية الحادثة لا في محل. لذلك فإن العالم عندهم ليس قديماً. بل إنهم يعتبرون مثل هذا القول شركاً. لأن إثبات قديم مع الله إنما هو إثبات قديمين.

3 ـ الأشاعرة:

يرون أن العالم مخلوق. وأن خلقه يرجع إلى الإرادة الإلهية القديمة التي من شأنها تمييز الشيء عن مثله دون أن يحدث تغيير في الإرادة نفسها.

4 ـ الكرامية:

يرون بأن العالم مخلوق بإرادة حادثة في ذات الله. وعلى هذا نلاحظ أن الكرامية يثبتون الخلق من ناحية ومن ناحية أخرى يجعلون إرادة الخلق حادثة في ذات الله وبذلك يجعلون الله محلاً للحوادث.

من ذلك نلاحظ أن جميع التيارات الإسلامية تقرّ بالخلق، وأن الاختلاف

في حقيقته يكمن في كيفية الخلق وفي اتجاه النظر إليه. وكان فلاسفة التيار المشائي أكثر الفلاسفة إعلاناً بأن العالم قديم لم يزل في الأزل مع الله. وأن حدوثه هو حدوث إبداع الذي تمَّ في لا زمان. وكان أساس هذا التصور هو تأثرهم بالفلسفة اليونانية ليس فقط بنظريتي المثل والفيض، بل تأثروا أيضاً بمنهجية العقلية اليونانية في عمومها من حيث قسمتها الثنائية للأشياء. وقد انسحبت هذه النظرة الثنائية إلى مشكلة العالم. حيث يعتقد اليونان بوجود عالمين ؛ عالم عقلي مطلق وعالم حسي نسبي. وهما متمايزان مما أدى باليونان إلى الاعتراف «بحقيقة القوانين الطبيعية في العالم السماوي مقابل القول بالصدفة بصفتها قانوناً طبيعياً تتحدد من خلاله قوانين العالم الأرضي»[1]. وقد حاول أفلوطين جاهداً في أن يجعل القوانين الطبيعية السماوية تنسحب أيضاً على العالم الأرضي، وذلك عن طريق نظريته في الفيض.

كان موقف الفلسفة الإسلامية من نظرية الفيض واضحاً وصريحاً. فقد أخذ بها أغلب فلاسفة التيار المشائي باستثناء الكندي ورفضتها التيارات الأخرى. أما الموقف من نظرية المثل وأفلاطون عموماً كان مختلفاً، إذ ساد الاعتقاد بأن أفلاطون يقول بخلق العالم وذلك استناداً على ما ورد في محاورة «طيماوس «لذلك كان يشار إليه بـ «أفلاطون الإلهي». ولم يكن في الإمكان إدراك إن العالم عند أفلاطون ما هو إلا صورة مشوشة لعالم المثل الذي صيغ وصنع على غرارها. فالصانع حينما صنع هذا العالم إنما كان يستلهم المثل في صناعته. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن إثبات أن هذا العالم عند أفلاطون صنع بمادة قديمة. وهو أمر لا يحتاج إلى فحص دقيق أو عناء في التفكير، نظراً لانها واضحة للعيان. كما أن من معاني الحادث عند المسلمين هو الإشارة إلى العالم العياني، أي أن هذا العالم حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان وهي تدل على ما يرى وما لا يرى.

---

(1) محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 82.

لكن مثل المفهوم لا معنى له عند أفلاطون، فالعالم الحسي عنده ولد في لحظة ميلاد الزمان الذي هو صورة الأبدية. فالعالم المحسوس أخذ صورته من عالم المثل لأنه صنع على غرارها. وبغض النظر عن الالتباس في كلمة (الصانع) فإن هذه الصورة كي تشكل شيئاً فلا بد أن يكون هذا الشيء موجوداً. فالعالم متشكل أو مصنع على صورة المثل بصنع صانع. والمادة ليست قديمة فحسب بل هي أيضاً مستقلة عن عالم المثل ومنفصلة عنه. وذلك لأن الحدوث يحتاج ـ ولا بد له ان يحتاج ـ إلى محل لكي يحدث فيه. ومادة لكي تكسى الصورة وتكون قريبة الشبة من المثل. وهي ليست من عالم المثل إنما هي العالم المحسوس، وهذه العملية لا يمكن أن تكون خلقاً بالمعنى الإسلامي، إنما يمكن ان نطلق عليها ما أسماه ابن سينا (تكوين) الذي يكون من الشيء الموجود وجوداً مادياً خاصاً بالأمور العنصرية الفاسدة[1].

إلى جانب هذا الخطأ الموضوعي، وقعت أغلب التيارات الفلسفية في خطأ منهجي أكثر فداحة وخطورة. وهو قبول كل الأطراف المتصارعة بالقسمة الثنائية للعالم. فإذاً من المقبول والمستساغ أن يقول بها التيار المشائي ـ تناسقاً مع مواقفه ـ فإن قبول الأطراف الأخرى بهذه القسمة هو أمر مثير وغير مبرر. خصوصاً وأن الفكر الإسلامي في صميمة لا توجد به مثل هذه القسمة الثنائية، حتى وان تبدت عند بعضهم في ألفاظ اللغة. فعند المسلمين لا تمييز بين الفكر والعمل ولا العقل والمادة ولا الدنيا والآخرة ولا الجسم والنفس ولا النظرية والتطبيق. فهذا كلها ألفاظ وأسماء ما هي إلا اعتبارات وصيفة لا تفيد الانقسام، بل إنها تشير إلى مدلول واحد مع اختلاف وجوه النظر إليه. وقد قاد القول بالثنائية اليونانية إلى ارتكاب العديد من الأخطاء الأخرى وهو ما سنراه لاحقاً.

أما بالنسبة لنظرية الفيض فقد كان الموقف منها مختلف تمام الاختلاف

(1) محمد علي ابوريان «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» ص 338.

عن الموقف من نظرية المثل. إذ نادى بها البعض صراحة ورفضها البعض بصراحة أكثر. ولم يتوقف الأمر على النقد السلبي لها وبيان تعارضها بشكل مباشر مع مفهوم الخلق والإرادة الإلهية الحرة. فقد سعى الغزالي مثلاً إلى إيجاد «نظرية عن المشيئة الإلهية توازي نظرية الصدور مفسرة قوانين العالم تفسيراً رياضياً ميكانيكاً من خلال القضاء والقدر»[1] والقضاء والقدر عند الغزالي يعنيان حكم الله الذي وضع الأصل للأسباب أن تتوجه إلى مسبباتها الحادثة منها لحظة بعد لحظة.

فالغزالي وضع الإرادة الإلهية الحرة في مقابل الفيض الضروري اللا إرادي. فعنده إن إرادة الله الحرة، التي تفعل ما تفعله في الوقت الذي تراه وفي المكان الذي تختاره دون أن يكون هناك معنى للسؤال عن ذلك بـ (لماذا)؟. لأن هذه الإرادة هي التي تقدر الأسباب والمسببات وكل ما يحدث فهو محسوب. وهذا يعني أن العالم (المادة) حادث بإرادة الله الحرة التي هي عبارة عن صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله[2]. وكما قلنا فإن الغزالي كان يسعى إلى إبراز التصور الإسلامي وأن يرد بهذه النظرية على فلاسفة التيار المشائي وكذلك يرد على المعتزلة والكرامية مع اختلاف الرد على كل تيار من هذه التيارات.

فهو يرد على فلاسفة التيار المشائي الذين نادوا بنظرية الفيض، بالقول بأن هذا العالم هو فعل الله. والفعل لا يكون قديماً كما يعتقد هؤلاء الفلاسفة. أما رده على المعتزلة فكان من خلال قولهم بأن سبب حدوث العالم هو إرادة الله الحادثة لا في محل. ورأى الغزالي بأن مثل هذا القول لا يعني شيئاً في حقيقته: أو لا يقول شيئاً. إذ وفق رأي المعتزلة فإن معنى ذلك ان الله مريد لخلق العالم بإرادة قائمة بغيره. وهذا قول لا معنى له. فإذا كان المعتزلة يستندون في ذلك إلى مبدأ الأصلح. فإن هذا المبدأ لا يعدو أن يكون فرضاً وليست حقيقة ثابتة أو

---

(1) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 73.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 57.

ظاهرة. من ذلك إن السؤال يظل قائماً لماذا حدثت هذه الإرادة الآن دون غيره من الأوقات؟. . أما بالنسبة للكرامية فإن السؤال هو: لماذا حدثت إرادة الخلق ولم تحدث إرادة أخرى؟. . أعني لماذا حدثت إرادة الوجود دون إرادة العدم؟. . ولماذا حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون؟!. . بالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن العالم حدث لحدوث إرادة في ذات الله إنما يجعل الله محلاً للحوادث!!. .

أما فكرة الغزالي في هذا المجال فهي «كل حادث فهو من فعل الله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا هو خلقهم وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة ومتعلقة بقدرته»[1] فالله له حقّ التصرف المطلق في عباده دون مراعاة للأصلح كما يقول المعتزلة. بل إنه يفعل ما يشاء ويحكم بما يرد[2]. وهذا يخالف آراء فلاسفة التيار المشائي. فابن سينا ـ مثلاً ـ يصف الخلق بأنه إبداع ويقصد به «ان يكون الشيء لا في مادة ولا في زمان»[3]. لأن الإبداع ـ في رأيه ـ لا يحتاج إلى متوسط من أي نوع. سواء أكان هذا المتوسط مادة أو زماناً أو آلة أو أي شيء آخر. إلا أن القول بالإبداع لم يحل المشكلة، لأن الإبداع فعل لله القديم. على ذلك فإن العالم كمبدع قديم أيضاً. وحتى لو قدمنا بعض الفروق من جهة العالم، فإنه من جهة الله «يمنع وجود ذات معطلة عن الفعل ثم فعلت»[4].

فالإبداع أذن قديم. وذلك انطلاقاً من نظرة ابن سينا العامة في واجب الوجود الذي هو واجب الوجود من جميع جهاته. وعلى ذلك «يستحيل أن توجد العلة بكافة أسبابها وأركانها دون أن يكون معها معلولها»[5]. فالعالم

(1) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 338.
(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(3) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(4) عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 40.
(5) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 117.

(المادة) عند ابن سينا وجد في الأزل وهو صادر عن فيض واجب الوجود دون تعطيل. ولا معنى للقول بأن الله اختار وقتاً دون آخر لخلق العالم. فالأوقات أمام واجب الوجود متساوية. وابن سينا لا يقصد بتساوي الأوقات أمام واجب الوجود هو أن الله يختار زماناً محدداً منها. إنما يقصد أن العالم لم يخلق زمانياً. إذ إنه كان مع الله منذ الأزل. وإن كان ثمة حدوث فإنه لن يكون شيئاً آخر سوى حدوث إبداع الذي لا يحدث في زمان ولا في مكان، إذ لا شيء سوى الإبداع وذات المبدع.

فإذا كانت هناك أولوية ما بين الله والعالم، فإنها في نظر التيار المشائي لن تكون أولوية زمانية. إنما هي أولوية وجود العلة على المعلول. أو هي شرط لوجود شيء آخر. لأن كلمة (أول) عندهم تجيء على ثلاثة معاني:

1 ـ تطلق على ما هو علة في الوجود.

2 ـ تطلق على ما هو شرط لوجود شيء آخر.

3 ـ تطلق على ما هو أسبق في الزمان.

حينما يتحدث فلاسفة التيار المشائي عن الأولوية، فهم يقصدون المعنيين الأول والثاني ويرفضون المعنى الثالث أي الأسبقية الزمنية. لأنه ـ في نظرهم ـ لا يجوز ان يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، إذ لو كان الله ثم وجد العالم لكان بين الوجوديين زمان فيه عدم ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه»[1]. ثم إنه لا يجوز إن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع[2].

على هذا الأساس يرفض ابن سينا الحدوث الزماني للعالم. إذ ليس هناك مبرر لتمييز وقت ترك ووقت شروع. لأن ذلك يعني وجود فاصل بينهما. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن واجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه

---

(1) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 339.

(2) ابن سينا «النجاة» ص 155.

وإلا فله حالة لم تكن. فليس واجب الوجود من جميع جهاته[1]. ولما كان الله علة تامة فأنه وتطبيقاً لمبدأ أرسطو القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها معلولها حتماً دون أن ينقضي زمان ما بين العلة ووجود المعلول[2].

قام الغزالي في كتابه: تهافت الفلاسفة «بحصر أدلة فلاسفة التيار المشائي في هذا الخصوص ووضعها في المسألة الأولى. ثم نقد هذه الأدلة. لاعتقاده ـ وكان على صواب في ذلك ـ إن آراء هؤلاء الفلاسفة وأدلتهم في العالم هي الأكثر أهمية في مذاهبهم، بل هي الأساس فيها. ومن هنا فقد كان هدف الغزالي إظهار تهافت أقوالهم مبيناً زيفها وتهافتها. الأمر المثير حقاً هو أن هذه المسألة بالذات هي الأساس الذي قام عليها كتابه تهافت الفلاسفة.

أما أسس أدلة الفلاسفة وكما حصرها الغزالي فكانت كالآتي:

1 ـ استحالة حدوث حادث من قديم «فكرة المرجح».

2 ـ إن العالم متأخر عن الله بالذات لا بالزمان. إذ إن العالم قديم أزلي وتقدم الله عليه هو تقدم العلة على المعلول. وتقدم حركة الشخص على حركة ظله.

3 ـ فكرة الإمكان، فالعالم قبل وجوده كان ممكناً. والممكن هو الذي تستوي فيه حالتي الوجود والعدم. وعلى هذا فإن العالم كممكن لا أول له، فهو موجود منذ الأزل.

4 ـ قدم مادة العالم. إن كل حادث فالمادة تسبقه. وعلى هذا فإن المادة ليست حادثة إنما الحادث هي الصور والأعراض والكيفيات[3].

نقد الغزالي إلى هذه الأسس كما نقد الأدلة نفسها. أما رأيه هو في هذه المسألة، فهو يستند إلى أن العالم حادث بإرادة الله في الوقت الذي أراده الله وفي

---

(1) المصدر السابق، ص 254.

(2) محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» ص 340.

(3) انظر، الغزالي «تهافت الفلاسفة» المسألة الأولى.

المكان الذي حدده. فإذا كان العالم لم يحدث قبل ذلك فلأنه لم يكن مراداً لله. وقد كان المريد ـ قبل وجود العالم ـ موجوداً والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد أيضاً موجودة. دون أن يعني ذلك أي تجدد في الإرادة ولا تجدد نسبتها إلى المريد. ومن ثم فإن وجود العالم على النحو الذي هو عليه هو نتيجة لإرادة الله(1).

على الرغم من أن الغزالي كان على صواب في نقده لأسس مواقف الفلاسفة إلا أنه لم يكن على القدر نفسه من الصواب في نقد أدلتهم إذ نجد في بعض الأحيان أن حجج الفلاسفة أكثر قوة وتماسكاً قياساً بحجج الغزالي نفسه. وربما يعود ذلك إلى أن الغزالي في نقده وحججه كان يستخدم مصطلحات الفلاسفة بصورة غير احترافية وغير متقنة، في الوقت الذي كان فيه هؤلاء الفلاسفة على دراية وألفة بهذه المصطلحات ومضامينها المحددة. مما جعل الغزالي يقع في فخ هذه المصطلحات. وهو أمر فطن له ابن رشد ورد على الغزالي بكثير من الاحتراف. فبدأ الغزالي في ميدان الفلسفة غريباً ووحيداً. إلى درجة أن البعض حرمه من صفة «فيلسوف». والحقيقة أن الغزالي رغم هجومه الشرس والواسع، إلا أن الأداة التي استخدمها «المصطلحات الفلسفية» كانت قد خذلته على نحو واضح.

فعلى الرغم من النجاح الشعبي الساحق الذي حققه الغزالي في دحض الفلسفة والتفكير الفلسفي على الطريقة اليونانية، إلا أنه كان قد دفع ثمناً باهظاً فلسفيا، وكان في إمكانه ألا يدفعه. بل كان في إمكانه أن يكون على المستوى ذاته من التأثير في الفلسفة، لو أنه استخدم جهازه المفهومي ومصطلحاته وأكتفي بذلك، أعني لو أنه واصل نقده بالطريقة ذاتها وبمصطلحاته الخاصة، التي بني نظريته في المشيئة الإلهية المستندة على إرادة الله الحرة والقضاء والقدر. حيث لفت الأنظار إلى بناء العالم وإمكان ربطه بالعلاقات والقوانين الرياضية وهو ما يدل على أن ما قدمه في هذه النظرية كان عملاً فلسفياً عميقاً دون شك لكانت لأفكاره قيمة أكبر بكثير مما هي عليه بالفعل أعني كما صاغها هنا.

(1) المصدر السابق المسألة نفسها.

الزمــان

ترتبط مشكلة الزمان ارتباطاً أساسياً بمشكلة العالم، بل هي جزء رئيسي في بناء الفلاسفة لنظرياتهم عن العالم. فكانت هذه المشكلة عقبة كأداء في الحديث عن العالم. حيث الاختلاف بين القدم والحدوث. من حيث معاني القدم وتفسيرات الحدوث وهي كلها اختلافات ترجع في صميمها إلى اختلاف النظر في ماهية وطبيعة الزمان. وكان الاختلاف قد بدأ واضحاً بين تصورات الفلسفة اليونانية كما قال بها التيار المشائي الإسلامي للزمان، وبين التصورات الإسلامية له. حيث بدأ مشكلة الزمان مرتبطة بصورة مباشرة بالعقيدة.

هذا لا يعني بأننا بصدد تيارين متباينين لا علاقة لهما ببعضهما البعض. إذ الحقيقة أننا نجد فلاسفة كل التيارات يقتربون ويبتعدون من هذا التصور أو ذاك. فلا توجد مواقف حدية حاسمة خاصة داخل التيار المشائي. فهم في بعض الأحيان يقدمون التصورات الإسلامية بمصطلحات يونانية. وعلى الرغم من أن هذا العمل أعطي للمصطلحات اليونانية دلالات ومفاهيم جديدة. إلا أن هذه المصطلحات لم تنفصل بصورة نهائية عن أصلها الأول، مما سبب الكثير من سوء الفهم والخلط والنقد لهذا الاتجاه. وعلى الجانب الآخر نرى بعض فلاسفة التيارات الأخرى يعبرون عن التصورات اليونانية بمصطلحات إسلامية. مما أفقد بعض المصطلحات تحديداتها ومعانيها. وهو ما سوف نراه الآن.

لتحديد المشكلة نبدأ من البداية ونسأل: ما هو الزمان؟!..

ليس من السهل تحديد الزمان وتعريفه تعريفاً دقيقاً، لأن الزمان بذاته لا وجود له فالزمان مثل الألوان لا يمكن أن تكون منعزلة عن الجسم بل إدراكها وتعريفها يكون عن طريق جسم أو شيء ما تكون حالة فيه. وكذلك الزمان فهو يجري دائماً ولا يمكن أن يحضر دفعة واحدة أو أن يتحقق تحققاً كاملاً نستطيع عندها من تحديده وتعيين عناصره. فإذا ما تحقق ذلك ـ وهذا غير ممكن ـ لانقطع الزمان من أن يكون زماناً. فإذا كان الأمر كذلك فماذا يعني القبل والبعد؟.. وماذا تعني السرعة والبطء؟.. وماذا يعني الحاضر والماضي والمستقبل؟!..

هذه الصعوبة في تحديد الزمان لم تكن صعوبة جديدة أو طارئة، بل نجد أن أرسطو كان قد أشار إليها في اعتراضاته على حجج زينون الايلي حينما قال «إذ لو وجدت أجزاء الزمان معاً في الماضي لم يعد بين الماضي والمستقبل من تباين»[1]. وهذا يعني أن أرسطو وخلافاً لكل من بارميندس وزينون يرى أن الزمان يتألف من أنات قد حدثت (ماضي) أو في طور الحدوث (مستقبل) أما الآن (حاضر) فما هو إلا فاصلاً بينهما ولا قرار له»[2]. على هذا الأساس فإن الزمان لا يمكن تثبيته أو تجميعه. حتى إذا أردنا أن نقف عند هذه اللحظة فإنها تشير في الآن نفسه إلى «استمرار الزمان في اتجاه الماضي واتجاه المستقبل»[3]. بل إن حركتنا لإيقاف الزمان في هذه اللحظة وتثبيته، لا يمكن أن تتم إلا في زمان. فهل يعني هذا أنه لا وجود للزمان إلا بالحركة؟.. أي هل يمكن تعريف الزمان من خلال الحركة.

إلى هذا الحد كان أرسطو يدرك وبيقين صعوبة تعريف الزمان في ذاته،

(1) حسن جرابي «الزمان والوجود اللا زمان في الفكر الإسلامي» مجلة الحكمة العدد الأول 1976، ص 77

(2) انظر: ماجد فخري (أرسطو طاليس) ص 45.

(3) المرجع السابق. الصفحة نفسها.

لذلك فهو التجأ إلى الحركة لتعريفه فقال «إن الزمان هو عدد (مقدار) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[1]. إلا أن الزمان ليس هو الحركة بل هو مقدارها. فهو الذي يعد هذه الحركة وفق التقدم والتأخر. رغم أنه لا يمكن تصور الحركة أو عدها إلا من خلال زمان. لأن الحركة تضم عدة أوجه يتلو الواحد منها الآخر. ورغم أن كلمة (مقدار) تعني النظر إلى الحركة من ناحية الكم. فإن التمييز بين أجزاء كم معين يعني عدداً (مقدراً). أي أن الزمان الذي يقاس عدد الحركات المتتالية يسمى عدداً (مقدراً) وفق الأسبقية والتلاحق.

حتى لو ارتضينا بهذا التعريف الأرسطي، فإن الأمر كما يبدو لنا من ناحيته الرياضية لا يعدو أن يكون عاداً ومعدوداً في آن واحد. فالعدد يمكن أن يؤخذ باعتباره عاداً أو يمكن اعتباره معدوداً. والاعتبارين مختلفان عن بعضهما البعض. بالإضافة إلى ذلك فإن ربط الزمان بالحركة يعني أن الزمان لا وجود له إلا بالحركة. فماذا لو توقفت الحركة؟!.. فهل ينتفي الزمان؟.. أعني ماذا لو كنا داخل كهف (سردس) وغفونا غفوة أهله؟.. أو كنا في حالة نوم وهي حالة نجربها يومياً ـ فهل توقف الزمان في الحالتين؟.. كذلك عندما نستيقظ هل من الممكن أن ندرك بأن الزمان لم يمر علينا في الكهف أو في نومنا العادي؟.. وهل نستطيع أن نعرف دون شواهد وإثباتات كم استغرقنا في النوم. هل هي ساعة أو يوم أو عدّة قرون، كما هو الحال مع أهل الكهف، الذين استيقظوا بعد عدّة قرون ولم يكن في إمكانهم أن يدركوا كم الزمن الذين مرَّ عليهم في نومهم في الكهف؟!.

ربما كانت هذه الصعوبات أو شيء من هذا القبيل، هي التي جعلت فيلسوفاً مثل أفلوطين يرى «أنه من الضروري أن نبحث عن حقيقة الزمان في طبيعة النفس وليس في طبيعة العالم»[2].

(1) شارل فرنر «الفلسفة اليونانية» ص 167.
(2) عبد الرحمن بدوي «أرسطو» ص 219.

رغم وجاهة رأي أفلوطين وابتعاده عن التعريف المادي للزمان كما قدمه أرسطو. إلا أن تحويل الزمان برمته إلى ظاهرة نفسية فيه الكثير من القصور. فالزمان المقصود هنا ليس هو الزمان كما يبدو لنفس فردية التي هي أيضاً محكومة ببداية ونهاية في الزمان. كما أن الزمان الذي تدركه هذه النفس هو زمان الخبرة، وهو أنات (جمع آن) متصلة ويمكن اعتبارها زمان هذه النفس الخاص. إلا هناك زمان أعمّ لا يعتمد على خبرة النفس ولا حتى الخبرة الحسية. كما لاحظ ذلك ابن سينا مستفيداً من تقسيم زكريا الرازي للمكان فطبقه على الزمان حيث، رأى ابن سينا «أن وجود الزمان كأجزاء متتالية وجود اعتباري. أما الوجود الحقيقي للزمان فهو وجود الزمان الأعم المتصل»[1].

الزمان الأعم المتصل لم يستمد من الخبرة رغم أنه شرطاً أساسياً لها. بعكس الزمان الاعتيادي إذ هو زمان الخبرة. وهو لذلك محصوراً في هذه الخبرة ومعلوم بها ولا يمكن تصوره إلا يتصور الظواهر والحركات التي تحدث فيه. أما الزمان الأعمّ فيمكن تصوره دون تصور الحركات والظواهر. وكان الرازي قد قسم الزمان إلى نسبي ومطلق. فالزمان النسبي هو زمان الجواهر المتغيرة التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال الزمان. بينما الزمان المطلق لا يعتمد في جوهره على هذه الظواهر[2]. ورغم أن ابن سينا اعتمد هذا التقسيم إلا أنه رفض فكرة الجوهر بالنسبة للزمان.

الجدير بالملاحظة هنا، هو أن ابن سينا وإن كان يتبع تحديد أرسطو للزمان إلا أنه كان أكثر دقة ووعياً منه حينما أدخل الزمان الأعم المتصل. إذ إن نهاية الزمان عند أرسطو يغلب عليها الطابع الآلي. وهذا راجع إلى أنه جعل الزمان قائماً على أسس المكان. لذلك فهو لم يستطع أن يتخلص من التوصيف المادي له. أما عند ابن سينا لم يعد الزمان عدداً (مقداراً) للحركة، بل أصبح

---

(1) أميرة حلمي مطر: «الفلسفة اليونانية مشكلات ونصوص» دار الثقافة مصر، 1980، ص 148.
(2) محمد ياسين عريبي «إشكاليات إثبات الزمان» مجلة الحكمة، ص 54.

«إمكان ذو مقدار يطابق الحركة»[1]. والحركة المقصودة هنا هي الحركة الدائرية المتصلة لأنها دائمة الاتصال وتطابق الزمان معها يجعله دائما ومتصلاً.

فإذا كانت الحركة والزمان محدثان، فإن حدوثهما هو حدوث ذاتي، أي أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان «الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدها لم يكن. أي بعد زمان متقدم. ومعنى الحدوث الزماني» أنه لم يكن ثم كان»[2]. لعل ابن سينا هنا يقصد الزمان الأعم لا الزمان الاعتباري، الذي هو زمان الخبرة. الذي له بداية ونهاية تبعاً للنفس التي تخبر ـ تمارس خبرة ـ أو تحس هذا الزمان وهي الفكرة التي قال بها أفلوطين.

لتوضيح هذه الفكرة فإننا سنرجع إلى «أهل الكهف» الذين لم يحسوا بالزمان لحظة نومهم إلى لحظة استيقاظهم. أعني أنهم أحسوا بالزمان قبيل نومهم ولحظة استيقاظهم، أما أثناء النوم فليس هناك زمان بالنسبة لهم. فهل كان هذا النوم سبباً في توقف الزمان ثم ماذا عن الآخرين الذين لم يسعفهم الحظ بالنوم طوال هذه القرون؟!.. فإذا كان أهل الكهف لم يعرفوا من الزمان إلا لحظتين. فإنه بالنسبة للآخرين خارج الكهف كان الزمان موجوداً وهو زمان خبرة بالنسبة لهم.

فبالنسبة للرازي في الزمان النسبي وابن سينا في الزمان الاعتباري، يريان أن هذا الزمان لا يتوقف ـ دون أن يكون لديهما دليلاً حاسماً على ذلك ـ لأنهما يربطان الزمان النسبي والاعتباري بالإدراك والوعي والإحساس بالحركة والتغير. وحينما نفقد الإحساس بالحركة والتغير ينعدم الإحساس بزمان كزمان للخبرة المرتبط بالظواهر والحركات، وكذلك فهو مرتبط بالزمان المطلق ـ الأعم ـ الذي لا يتوقف وجوده على الشعور به ويمكن تصوره دون زمان خبرة أو

(1) أميرة حلمي مطر «الفلسفة اليونانية ـ مشكلات ونصوص» ص 123.
(2) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 177.

حركات أو ظواهر، خصوصاً وأن ابن سينا يرى بأن الزمان الأعمّ المتصل هو إمكان لا يتوقف على الإحساس به.

تأسيساً على ذلك اعتقد ابن سينا بأنه يقدم الحل الصحيح لمشكلة أزلية العالم، حيث فرق بين الحدوث الذاتي اللا زماني. وبين حدوث الإبداع الزماني. وعلى ذلك فإن العلاقة بين الله والعالم عنده مثل علاقة العلة بالمعلول. لكن المشكلة ظلت دون حل. خصوصاً إذا ما نظرنا إليها من ناحية الزمان الاعتباري. إذ إننا كلما افترضنا عدداً من السنين لإيجاد العالم، فإننا نستطيع أن نفترض أن قبلها زماناً آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. لذلك فأن تعريفه للزمان بأنه «إمكان» جاء في اعتقاده لمساواة العلة بالمعلول. أما الممكن بذاته، فإنه ووفقاً لمبدأ التلاحق تتميز الممكنات لا من حيث ذواتها، ولكن من حيث تقبلها للوجود. فالله يمنح الوجود دون تفريق أو اختلاف. وما اختلاف الممكنات إلا اختلاف استعدادها لتقبل الوجود. وهذه من أصداء تأثير نظرية الفيض عند أفلوطين.

فالوجود هو فيض ضروري من القديم، الذي يمنح الوجود دون تفريق أو زيادة أو نقصان. واختلاف درجات الوجود يرجع إلى الممكنات من حيث تقبلها لهذا الفيض من الواحد القديم. وهو فيض لا يتم في زمان. ولما كان الواحد هو واجب الوجود من جميع جهاته، واستناداً إلى المبدأ الأرسطي «متى وجدت العلة وجد معها معلولها» وان العالم معلول لله. إذن يجب ان يكون موجوداً مع علته. لأنه متى توافرت جميع الأركان والشروط لهذه العلة لا يمكن أن يتأخر عنها معلولها، ليس فقط من الناحية العلية بل أيضاً من الناحية المفهومية، إذ لا يمكن تصور العلة دون تصور معلولها معها. ولا يمكن تصور المعلول دون أن تكون معه علته على هذا الأساس فإن معرفتنا بالعلة والمعلول هي معرفة أولية ضرورية. لذلك لا معنى للقول بتأخر المعلول عن علته تأخراً زمانياً. ومن يرى غير ذلك فإن في ذلك «مكابرة لضرورات العقل»[1].

---

(1) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص 76.

إلا ان أغلب التيارات الفلسفية الأخرى، كانت ترفض القول بأن معرفتنا بالعلة والمعلول هي معرفة أولية ضرورية. وقد أشار الغزالي إلى أن «مكابرة العقول لا تكون إلا في حالة مخالفة الشمول والإجماع كمن يخالف قولنا 2 × 2 = 4»[1]. فالشمول والإجماع شرط أساسي لمعرفتنا الأولية. هنا يرتكب الغزالي مغالطة واضحة في جمعه بين الشمول والإجماع للإقرار بالمعرفة الأولية الضرورية. وكذلك في اعتبارهما شرطاً أساسياً في هذه المعرفة، فإذا كان ذلك يصدق على الشمول. إلا أن الإجماع مرحلة تالية للمعرفة الأولية الضرورية، فالقول بأن 2 × 2 = 4 هي حقيقة رياضية لا تحتاج إلى إجماع لإقرارها كحقيقة رياضية فحتى لو رفضها أغلب الناس فإن ذلك لا يخرجها عن كونها حقيقة رياضية أولية ضرورية لكن الإجماع يمكن أن يكون في الحقائق العيانية، رغم صعوبة تقبلها إلا وفقاً لمبادئ ومسلمات عامة تحكمها. لذلك فإن الاختلاف ـ رغم وحدة المصطلح ـ يكمن في الأساس المعرفي لكل فريق ونوعية الحقائق الأولية التي يقر بها كل فريق. ولتحديد هذه النوعية من المعرفة الأولية في الزمان، علينا أن نحدد الزمان انطلاقاً من مفهوم الآنية عند كل طرف. لذلك نتساءل ما هو هذا (الآن)؟!..

يجيب فلاسفة التيار المشائي الإسلامي بأن الآن «عبارة عن طرف موهوم، فإن الحس يدلنا على أن هذه اللحظة ليست هي الشيء الحقيقي المؤكد في الزمان»[2]. أما التيارات الأخرى فإنها ترى بأن «الوجود الحقيقي للزمان يتمثل في الذوات أو الفصول الزمانية المنفصلة عن بعضها البعض»[3]. أي أن الزمان يوجد كأجزاء متتالية. وبذلك يكون للآن وجوداً حقيقياً. وبعكس الذين يقولون بأن الزمان متصل وينظرون إلى (الآن) باعتباره طرفاً موهوباً ليس له وجود حقيقي، إنما هو النهاية المفترضة بين حركة المتقدم والمتأخر.

---

(1) المصدر السابق، ص 53.

(2) محمد ياسين عريبي: «مواقف ومقاصد» ص 207.

(3) محمد عاطف العراقي «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» دار المعارف، مصر، 1971، ص 250.

على أن نلاحظ أن هذه النهاية المفترضة، ليست كما يتبادر إلى الأذهان، بأنها نهاية فعلية، إنما هي ـ عندهم ـ نهاية بالقوة. وهم في هذا المجال يتابعون تعاليم أرسطو في فكرته عن القوة والفعل في النظر إلى العالم، خصوصاً وأن أرسطو ربط الزمان بالحركة الدائرية المتصلة التي ليست لها بداية أو نهاية زمانية فعلية. إنما يمكن افتراض هذه البداية أو النهاية. وربما كان هذا هو مقصد التيار المشائي حينما وصفوا (الآن) باعتباره طرفاً موهوماً أي طرفاً افتراضياً وليس فعلياً، لذلك فالزمان كالحركة الدائرية المتصلة ليس له بداية أو نهاية «لأننا لو فرضنا بداية للزمان نستطيع أن نفترض بداية قبلها وهكذا إلى ما لا نهاية»[1] أي القول بأن هناك زمان قبل الزمان.. وهذا بخلاف القول بأن شيئاً ما موجود مع الزمان أو القول بأنه موجود في الزمان. لذلك فإن الله أزلي أبدي لا بداية لوجوده ولا نهاية ؛ بمعنى أنه خارج الزمان، وهو خالق كل زمان وموجود مع كل زمان[2]. فهو خارج الزمان ومعه وهذا بعكس ما يكون في الزمان مثل أقسام الزمان وأطرافه والحركات والمتحركات الزمانية[3].

ولما كانت موجودات العالم التي توجد في الزمان مختلفة، منها الروحانية مثل العقول المجردة والموجودات الجسمانية التي يقع عليها التغيير. فإن ابن سينا يقسم الزمان إلى ثلاثة أنواع «السرمد والدهر والزمان» فزمان واجب الوجود هو السرمد. وزمان العقول المجردة التي هي أساس الحركة هو الدهر. أما زمان الموجودات الجسمانية المتغيرة فهو الزمان. وبذلك يكون الدهر مع الزمان وخارجه في ذات الوقت لأن الدهر هو المحيط بالزمان، والدهر في ذاته من السرمد. إلا أنه دهر بالقياس إلى الزمان. ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدهر يعني الأبد بخلاف السرمد الذي هو دائم ولا يتحرك ولا يفنى ولا يحل في الزمان[4].

---

(1) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية ص 124.

(2) انظر: حسن جرابي، الزمان والوجود اللازماني ص 74.

(3) عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 257.

(4) انظر المرجع السابق: ص 256.

إن فلاسفة التيار المشائي حينما يعلنون بأن العالم قديم، إنما يقصدون بأن العالم لم يولد مع الزمان المتغير، إنما هو موجود في الدهر مع الحركة الدائرية.. والدهر دائم ولا يحل في الزمان حتى يقع عليه التغيير مثل بقية الأشياء التي تخضع للزمان. على هذا فالعالم قديم ولكنه ليس قديماً قدم واجب الوجود. أي أن العالم قديم في ذاته إلا أنه بالنسبة لواجب الوجود محدث. وحدوثه حدوث إبداع وليس حدوثاً زمانياً، إذ لو حدث في زمان، فإنه وكما عبر ابن سينا «لوجد الله ثم وجد العالم وكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتسألنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدؤه»[1]. فالله بوصفة مبدأ العالم وعلته لا بد أن يكون معه. إذ يستحيل أن توجد العلة بكافة أركانها وأسبابها دون ان يكون معلولها معها.

لم يخالف تعاليم الفلسفة اليونانية من التيار المشائي إلا الكندي والذي يتميز عن بقية فلاسفة هذا التيار بقوله بأن العالم يحدث في زمان. وقد حاول البرهان على ذلك عن طريق ربطه بين الزمان والحركة والجرم. ويرى بأنه لا زمان بدون حركة ولا حركة بدون جرم. فهذه الأشياء معاً لا يسبق بعضها بعضاً. وهي جميعاً محدثة، واستناداً إلى آراء فلاسفة الكلام فإن الجرم محدث والزمان لا يسبقه. فالزمان عند الكندي متناه والحركة متناهية، وبذلك فإن الزمان والجرم متناهيان على أساس أن أياً منهما لا يسبق الآخر. وهذا هو ما يعرف بدليل «الحصر» والذي يقوم على أساس حصر الوجود للزمان. ولأن ما حصره الوجود فهو موجود. أما دليله الآخر فهو ما يعرف بدليل (التطبيق) ويشتمل على الأحداث المتساوية وهو برهانه على تناهي المكان[2]. أي إن إثبات تناهي المكان يؤدي إلى الإقرار بتناهي الزمان.

أما بقية التيارات الفلسفية الإسلامية، وإن اتفقت على أن العالم حادث

---

(1) ابن سينا: «النجاة» ص 254.

(2) انظر، الكندي «رسائل الكندي الفلسفية»، ص 201 وما بعدها.

وفق الإرادة الإلهية، لكنهم اختلفوا في معني الإرادة، إلا أن الصورة العامة عندهم هي أن العالم متأخر زمانياً عن الله. فإذا كان أغلب فلاسفة التيار المشائي يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث. أي امتناع تقدير ذات معطلة لم تفعل ثم فعلت. إلا أن الرد على ذلك هو أن مثل هذا الكلام لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، إنما يدل على أنه لم يزل فعلاً إذا قدر أنه مفعول لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئاً بعد شيء. وهذا يعتبر تناسقاً مع القول بأن كل شيء ما سوى الله محدث مخلوق بعد أن لم يكن[1]. فالعالم كفعل لله من المحال أن يكون قديماً. وحتى الحل الذي قدمه ابن سينا بالقول بالحدوث الإبداعي لم يحل المشكلة في ظل قوله بأن الزمان متصلاً.

فالأشاعرة ـ مثلاً ـ يرون أن كل جملة من جمل الزمان مركبة من أزمنة متناهية، لأن الزمان عندهم متناه. فالماضي يذهب ويستأنف بعده زمان، وكل زمان يوجد يفني، وكلما فني زمان وجد زمان آخر. وعلى ذلك فإن الزمان يتألف ـ عند الأشاعرة ـ من آنات متتالية غير متجزئة. فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأن الزمان من عوارضها.

انتقد ابن سينا هذا المفهوم الذري للزمان كما قدمته نظرية (الخلق المتجدّد) وذلك عن طريق تفريقه بين الزمان الاعتباري والزمان الأعمّ المتصل، حيث أسس نقده على ربط الزمان بالحركة الدائرية المتصلة. وهو أمر لم تأخذ به التيارات الفلسفية الإسلامية الأخرى. إذ نجدها قد ربطت الزمان بالمكان الأمر الذي انتبه له الكندي وتأثر به. حيث انطلقت هذه التيارات من أن «كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زماناً خاصاً بها. والدليل على ذلك هو أن كل حركة هي مستتبعة مكاناً يخصها[2]. هذا الربط بين الزمان والمكان يعني أنه إذا كان الزمان لا متناهياً فإن المكان يكون كذلك لا متناه. لأن الأزمنة تتبع

(1) انظر، عاطف العراقي «دراسات في مذاهب فلاسفة المشرف» ص 41.
(2) محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 181.

الحركات فيلزم أن تكون هناك حركات لا متناهية وبالتالي وجود أجسام لا متناهية في مكان لا متناهي[1].

دافع الغزالي عن فكرة خلق العالم زمانياً. وأنه مخلوق بإرادة الله الحرة. وحين حدوث العالم لم يكن قبل هذا الحدوث زمان. والله متقدم على العالم. ومعنى التقدم هنا هو أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم. دون افتراض شيء كالزمان مثلاً. فالله منفرد بالوجود «لا يتقدم على الزمان والعالم بالذات، بل إنه تعالى يتقدم أيضاً بالزمان[2]. إذ لو قلنا أن الله يتقدم على العالم لا بزمان، فإن في ذلك إثبات لقديم مساوقاً للقدم الإلهي. إنما الحقيقة هي أن «كل شخص وكل عرض في شخص وكل زمان، كل ذلك متناه ذو أول. وقد نشاهد ذلك حسّاً وعياناً، إذ إن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره. وأيضاً بزمان وجوده»[3]. أي انالوجود الحقيقي للزمان يتمثل في الذوات أو الفصول الزمانية المنفصلة عن بعضها البعض.

(1) ماجد فخري «أرسطو طاليس» ص 45.
(2) عريبي «إشكالات أبئان الزمان» ص 53.
(3) انظر، الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص 66 ـ 67.

المكـان

لم يثر تصوّر المكان الكثير من الخلافات بين مختلف التيارات الفلسفية الإسلامية، كما هو الأمر في العديد من المشكلات التي بحثنا بعضاً منها. ليس لأن هذا التصور لا يثير الصعوبات، أو أنه معزول عن بقية التصورات، بل على العكس فأن تصور المكان كان قد ارتبط في الأذهان وفي تقاليد البحث الفلسفي بتصور الزمان والمادة والحركة، بحيث لا يمكن استبعاده من أية دراسة في مجال من هذه المجالات، فبالإضافة إلى أن هذا التصور مرتبط بالمبادئ الأساسية لكل ثقافة، فهو أيضاً مرتبط باتجاه كل فيلسوف في هذه الثقافة أو تلك من حيث تصوره للمكان وامتداده.

أقول إذا كان هذا التصور لم يثر الكثير من الخلافات، وذلك راجع في أساسه إلى أن أغلب التيارات، على اختلافها أجابت بإجابة تكاد تكون واحدة عن الأسئلة المهمة التي يطرحها هذا التصور. ومن هذه الأسئلة: هل المكان هو الامتداد؟ أعني ما هي خاصية المكان؟.. وهل الامتداد محدود أو غير محدود؟!.. أعني هل نستطيع أن نقف على خط المكان النهائي ونشير إلى ما بعده حيث لا مكان؟!.. أم أنه مهما تحركنا في أي اتجاه فإننا نجد المكان اللانهائي وغير المحدود؟!..

في الفلسفة الإسلامية نجد أمامنا إجابتين عن تصور المكان، وتمثل كل إجابة اتجاهات فلسفية عميقة لها أسبابها ومبرراتها وبناءاتها النسقية. لذلك فنحن نلاحظ أن الطابع الغالب في إجابة كل اتجاه أنها لم تكن إجابة حدية قاطعة وحاسمة. أعني أن بعض الفلاسفة لم تكن لهم مواقف حدية من المكان أهو نهائي أو محدود. بل إننا في بعض الأحيان نجد من قال بالاثنين معاً. إذا أقر بالمكان المحدود وكذلك بالمكان المطلق اللانهائي. فإذا كان هناك من يحكم على مثل هذا الرأي بأنه رأياً توفيقياً أو حلاً وسطاً بين حدين متصارعين أو متضادين. إلا أننا نرى ان الأمر لم يكن كذلك على أي نحو. لأن مثل هذا الرأي الذي يجمع بين التصورين معاً هو رأي قائم بذاته لا علاقة له بالتوفيق أو الملاءمة، لأنه يمثل رأياً له شروطه واشتراطاته وأسسه وأسبابه التي تخصه وحده. إلا أنه من حيث التصنيف فإنه يصنف عادة من بين القائلين بلا نهائية المكان.

ان القول بمحدودية المكان ونهائيته يتوافق ويتناسق مع آراء ومبادئ أغلب التيارات الفلسفية الإسلامية، خصوصاً في الزمان والمادة. أما إقرار التيار المشائي بنهائية المكان فإنه قول لا يتناسق مع بقية تصوراتهم وأفكارهم في الزمان والمادة. وربما يرجع ذلك إلى التزام هذا التيار بتعاليم أرسطو الذي كان يرى بأن المكان محدود من حيث هو مكان بالفعل. وقد سيطر تصور أرسطو على عموم الفلسفة اليونانية، لأنه كان تصور الثقافة اليونانية نفسها على الرغم من آراء أصحاب المذهب الذري أمثال «لوقيبوس وديموقريطيس وأبيقور، وكذلك تصورات أفلاطون الذي يصف فيها العالم بأنه لا متناهياً في المكان. وهو أمر حاول أرسطو إبعاده ولكنه لم يفلح في طمسه بصورة كاملة. حيث ظهرت عنده في صورة ثنائيته الشهيرة (القوة والفعل). بحيث أصبح المكان بالفعل هو التعريف الرسمي له، وإن كان يختفي خلفه باستحياء تصوره للمكان بالقوة. فهو لا يستطيع إنكار تصورات الفلاسفة الذين سبقوه عن المكان اللانهائي، وفي أعماقه إيماناً عميقاً بمحدودية المكان. لذلك وجد في هذه الثنائية طوق النجاة وأصبحت ثنائية القوة والفعل هي وسيلته في هذا المجال.

فأرسطو يرى أن المكان محدود (نهائي) وهذا هو المكان بالفعل أو المكان الفعلي. أما من حيث القوة فإن المكان لا متناه. وهذا لا يعني على أي نحو أن المكان بالقوة في إمكانه ان يصير مكاناً بالفعل. لأن المكان بالقوة لا متناهي. وإن اللا متناهي غير موجود بالفعل كما لا يمكن أن يكون جوهراً أو كيفية أو مقوماً. فهو على ذلك لا يمكن أن يوجد بالفعل ويستحيل وجوده في الواقع. لأن الإقرار بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان[1]. فإذا افترضنا ـ مثلاً ـ أن عداء يبدأ في الركض، فهو في الحقيقة يبدأ من نقطة لا متناهية. ثم هل يستطيع هذا العداء أن يصل إلى أية نقطة؟!.. أنه لن يصل أبداً إلى نقطة ما، لأنك لو سلمت بأنه سيصل إليها فما علي إلا أن أفترض أنه بدأ من نقطة أبعد، لكي أبين أنه لن يصل عليها. وهكذا إلى ما لا نهاية[2]. وبهذا تكون ـ مرة أخرى ـ أمام أخيل والسلحفاة في سباقهما الشهير.

لذلك فإن المكان الحقيقي عند أرسطو هو المكان بالفعل. أما المكان بالقوة فهو إمكان لا نهائي أو هو تصور لمكان لا نهائي. والاختلاف بينهما هو ان المكان بالفعل موجود وجوداً حقيقياً. أما المكان بالقوة فهو ليس إلا إمكانية الوجود وهو يخالف ما يشاهد في العيان. إذ إن المشاهد عيانياً هو أن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان متناه له أول. ونحن نشاهد ذلك حسّاً وعيانياً، إذ إن تناهي الشخص ظاهر بمساحته وبأول جرمه وآخره وأيضاً زمان وجوده[3]. وهذا الوجود للشخص يتطلب أول ما يتطلب «التعيين» فالتعيين يعني المحدودية أو التحديد. وهذا الشخص بما أنه يشتمل على صورة معينة فهو متناه بها. وعلى هذا الأساس فإن الجسم الطبيعي متناهي بأول جرمه وآخره، لأنه موجود كشخص متعين.

---

(1) محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» ص 304.

(2) انظر، اميل بوتر «فلسفة كانط» ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص 203.

(3) عاطف العراقي «دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق» ص 23.

ويوضح أرسطو تعريفه السابق، بأنه يقصد به «الحد اللا متحرك المباشر للحاوي»[1]. (الصحيح المحوي). ويشرح د. عبد الرحمن بدوي التحديد فقال «يقصد أرسطو بصفة اللا متحرك هنا أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء.. أعني أنه لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان، إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله «المباشر» أنه ليس في حالة مماس متصل حتى يمكن أن نميز بين حاوي ومحوي. وفكرة «المباشر» هذه هي ما عبر عنه الفكر الغربي بكلمة الباطن»[2]. وعلى هذا نلاحظ أن أرسطو حين يتكلم عن المكان لا يفرق بينه وبين المحل بل يكاد يعتبرهما شيئاً واحداً[3].

أما في الفلسفة الإسلامية فإننا نجد أن أغلب تياراتها قد اتفقت على تصور محدودية المكان ونهائيته. فإذا كان مقبولاً ومستساغاً لأغلب التيارات لأنه وببساطة يتفق مع مجمل تصوراتها الأخرى كتصورهم (للمادة والعالم والزمان). إلا أن الأمر مختلف مع فلاسفة التيار المشائي الذين قالوا بقدم المادة وأزلية الزمان. فهذا التيار وإن اتفق مع بقية التيارات في هذا المفهوم، إلا أنه لا يتناسق مع نفسه بتقريره محدودية المكان في زمان أزلي مطلق ذو مادة قديمة. وربما كان وراء هذا الموقف هو التزام هذا التيار بمتابعة تعريفات أرسطو الذي قال بمحدودية المكان.

فابن سينا ـ مثلاً ـ يورد في كتابه «النجاة» تعريفه الأرسطي للمكان حيث قال فيه «إنه السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي»[4]. إذن فالمكان عند ابن سينا هو الذي يماس فيه السطح الخارجي للجسم للسطح الباطني (الداخلي) للحاوي.. فالمكان هو حاوي للجسم ويختلف عنه وإن كان مساوياً له. والجسم لكي يتواجد لا بد له من مكان يتواجد

(1) عبد الرحمن بدوي «أرسطو»، ص 214.
(2) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(3) المرجع السابق الصفحة نفسها.
(4) ابن سينا «النجاة»، ص 124.

فيه. والمكان يختلف عن الجسم بدليلين. دليل حركة الجسم. إذ لو كان الجسم هو المكان لكان المكان يتحرك مع حركة الجسم وعندها لن يكون في إمكاننا التمييز بينهما. أما الدليل الثاني فإنه ما يدلنا عليه تعاقب الأجسام على محل واحد في أوقات مختلفة.

هذا يعني أن فلاسفة هذا التيار استكانوا وارتضوا بهذه التعريفات الأرسطية ولم يحاولوا الإفلات منها. على الرغم من أننا نجد أن هناك عدة محاولات للتخلص من هذه التحديدات أو توسيعها. خصوصاً وأن محمود زكريا الرازي ميز وقدم نوعين من المكان؛ مكان نسبي ومكان مطلق. وبمعنى من المعاني يمكن اعتبار الرازي في هذا التميز من القائلين بأن المكان لا متناهي. وقد رأينا كيف أن ابن سينا أخذ هذا التمييز وتأثر به وطبقه على الزمان. أما الغزالي فقد قدم تفرقته بين عالم الظواهر وبين عالم الأشياء في ذاتها. وهي فكرة لن تتضح إلا في دراستنا للحركة التي تمثل نقطة الالتقاء بين فكرتي الزمان والمكان. وهي تمثل نقطة صراع فكري حادّ بين مختلف التيارات الفلسفية الإسلامية.

الحركة

رأينا فيما سبق أن إحساسنا بالحركة هو الذي يجعلنا ندرك الزمان. وأن الحركة لكي تتم لا بد لها من مكان تتحرك فيه. فمن خلال الحركة التي تتم في المكان ندرك الزمان. رغم أن مفاهيم الزمان والمكان والحركة مختلفة عن بعضها من حيث التعريف، إلا أننا نجدها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً. فالحركة مرتبطة بالزمان والمكان. إذ هي لا تتم إلا في زمان ومكان. كما أن الزمان تم تعريفه عن طريق الحركة. وأن المكان ـ أيضاً ـ لا يمكن إدراكه كمكان إلا بالحركة. أي أنه ورغم أن الفلاسفة حينما يتكلمون عن الزمان والمكان والحركة باعتبارها مفاهيم وتصورات قائمة بذاتها ومستقلة عن بعضها البعض. إلا أنهم حينما يعرفون تصور أو مفهوم من هذه التصورات والمفاهيم، نجدهم يلتجئون إلى المفاهيم والتصورات الأخرى في تعريف أي تصور أو مفهوم من هذه التصورات والمفاهيم الثلاثة. وبذلك فإن الزمان لا يمكن تعريفه إلا عن طريق الحركة وكذلك تعريف المكان يتم من خلال الحركة.

ربما يرجع هذا في نظر الفلاسفة إلى أن الزمان والمكان شيئين ضروريين في تنفيذ الحركة أو فهمها على الأقل. ولما كان الزمان عندهم يعبر عن التلاحق والمكان يعبر عن التجاور، فإن الحركة تصبح هي المعبر عن التلاحق والتجاور

معاً. فهي إذن في آن واحد تلاحق وتجاور وبمعنى أوسع هي زمان ومكان وسوف يتضح ذلك حينما نعرف الحركة وشروطها وأنواعها.

إن الانتقال من طرف إلى طرف، أو من وضع إلى وضع، هذه الحالة الموصوفة (من . . . إلى) تسمى حركة. وكان أرسطو قد عرفها بأنها «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة»[1]. فالطرف الأول هو حال القوة والطرف الثاني هو (الفعل) وبتعبيره (ما هو بالقوة). ووفق هذا فإن أرسطو يرى أن الحركة هي استكمال أو تحقق ما هو بالقوة. وهذا هو تحديدها العام[2]. فإذا كانت الحركة هي حالة الانتقال ما بين طرفين، فإن بدايتها من الطرف الأول ونهايتها عند الطرف الثاني. وهذا يعني أن الحركة هي في الحقيقة (فعل) ما هو بالقوة بما هو بالقوة.

بغض النظر على أن هذا التعريف يفترض محدودية المكان وثباته، فإننا في الحقيقة أمام أمرين في الحركة: هل يمكن اعتبار ما هو بالقوى يعني الفعل أم يعني استكمال الفعل أي التهيؤ له، والفرق واضح، ففي حالة الفعل فإن وظيفة الحركة ووجودها ينتهيان بوصولها إلى الطرف الثاني. وفي حالة أن تكون استكمالاً فإنه بتحقيق الكمال في الفعل يتم المقصود[3] . وبذلك يتوجب علينا ان نفهم في الحركة ما هو المراد بالقوة أو المراد بالفعل، عند هذه النقطة نجد أنفسنا أمام معنى مجازياً وليس تقريرياً للقوة وللفعل. إذ إن الحركة في ذاتها ليست قوة وليست فعلاً. إنما هي مرحلة الصيرورة للفعل ابتداءً من القوة. أو هي تفاعل ما هو بالقوة لكي يصير بالفعل. فمثلاً «الطفل يكبر لا من حيث هو كائن حيّ له مثل تلك القامة إنما يكبر بوصفه طفلاً». أي من حيث إنه يملك إمكانية بلوغ قامة الرجل الراشد. فإذا ما تحققت هذه الإمكانية وقعت الحركة وليس المحرك ـ إذن ـ ما من معنى إلا من خلال علاقة الصورة بالهيولي، لما

---

(1) عبد الرحمن بدوي «أرسطو» ص 144.

(2) انظر، ماجد فخري «أرسطو طاليس» ص 38.

(3) انظر، عبد الرحمن بدوي «أرسطو» ص 144.

هو بالفعل لما هو بالقوة»[1]. فالحركة ليست قوة محضة وليست فعلاً محضاً. إنما هي الحالة التي تقع (تصير) من القوة إلى الفعل لتحقيق لما هو بالقوة كمال الفعل، أو أن الفعل يكسبها كمالاً.

اكتسب تعريف أرسطو سمعة طاغية وقيمة هائلة لا تتناسب مع درجة صحته. فقد اعتبر عملاً ضخماً وتعريفاً عميقاً، وذلك لما أحدثه هذا التعريف من تأثيرات كبيرة في الفلسفة بشكلها العام رغم أننا ـ الآن ـ نجد أن تعريف هيراقليطس أكثر قرباً من الصحة على الأقل من حيث الأساس المبدئي الذي انطلق منه، وهي تقريره للتغير والحركة المستمرة واعتبره الواقعة الحقيقية التي يجب التسليم بها، وليس الثبات الذي افترضه أرسطو فعند هيراقليطس ليس ثمة معنى للقول بأن الحركة هي الانتقال من طرف إلى طرف. لأنه وببساطة ـ ليس هناك طرفان ثابتان يمكن قيام الحركة بينهما، فكل شيء في تغير مستمر ودائم ولكي يزيد الأمر إحكاماً أدلي بحكمته المهيبة «نحن لا ننزل البحر نفسه مرتين».

يبدو أن هذه الفكرة هي التي جعلت أفلاطون لكي يقرر إحكامه، أن يهرب من هذا العالم المتغير والدائم الحركة الذي لم يستطع أن يلغيه، ويبحث عنه في الواحد البارمنيدي الثابت ومعاني سقراط الكلية. وكل ما استطاع قوله بصدد عالم التغير هو أن وصفه بأنه عالم ظني وهمي. أما العالم الحقيقي عالم المعرفة الحقة والوجود الحق هو عالم الثبات وهو عالم المثل. وهذا قول جميل ولكنه لا يقدم حلاً لمشكلة الحركة. وهي المشكلة التي واجهت أرسطو. فرغم اقتناعه بعالم أفلاطون الثابت والمطلق، إلا أنه لم يستطع تفسير الحركة في هذا العالم الثابت. أو تفسير وإقرار الحركة في عالم التغير لذلك نجد ان أرسطو لم يستطع أن يقول صراحة أن الحركة هي القوة فقط ولا هي الفعل فقط. لأن أيّاً منهما لا يمثل الحركة المقصودة على نحو دقيق، لذلك فإنه عرفها بأنها حال فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة.

---

(1) اميل برهيته «الفلسفة اليونانية» ص 265.

تابع التيار المشائي الإسلامي تعريف أرسطو ومفهومه عن الحركة. فابن سينا مثلاً يعرف الحركة بأنها «تبدل حال قارة في الجسم يسير سيراً على سبيل اتجاه نحو شيء»[1] وكان ابن سينا يقصد من كلمة «تبدل» هو توسيع تعريف أرسطو للحركة. حيث بين ابن سينا أن مصطلح «التبدل» يشير إلى مفهومين للحركة وهما، النقلة والتغير. والذي يحدد هذا المفهوم أو ذاك هو الوسط الذي تتم فيه حالة التبدل (التبدل هي الحركة في أوسع معاينها) فإذا كانت الحركة من حال إلى حال فإنها تسمي النقلة. وإذا كانت الحركة من طرف إلى ضده، فهي تسمى تغيراً، فالحركة من اللا وجود إلى اللا وجود فهي تعتبر نقلة. أما الحركة من اللا وجود إلى الوجود أو من الوجود إلى اللا وجود فتعتبر تغيراً. ورغم أن التغير حركة إلا أنه أوسع منها وأعمّ.

وفق هذا، نحن أمام عدة أنواع من الحركة وهي:

1 ـ **الحركة المكانية**: مثل حركة الجرم السماوي الذي يتحرك حركة دائرية.

2 ـ **حركة الاستحالة**: وهي حركة كيفية مثل تغير لون الجلد.

3 ـ **حركة الزيادة والنقصان**: وهي حركة كمية مثل حركة النمو في الكائنات الحية.

4 ـ **حركة الكون والفساد**: وهي التي عرفها ابن سينا بأنها تغير. وهي حركة انتقال من اللا وجود إلى الوجود والعكس كذلك.

إن هذا التقسيم للحركة إلى عدة أنواع لا يعني اختلافها في الأساس على العكس من ذلك. فهي جميعاً تشترك في خاصية جوهرية واحدة، وهي خاصية الانتقال، الذي لكي يتم لا بد من توافر ثلاثة شروط هي:

1 ـ **المكان**: إذ لا حركة دون مكان تحدث فيه هذه الحركة.

2 ـ **الزمان**: لكي تحدث الحركة فإن الزمان شرطاً أساسياً لحدوثها.

3 ـ **المتحرك**: لا يمكن أن تكون هناك حركة دون متحرك يقوم بها.

(1) ابن سينا «النجاة» ص105.

فالمتحرك لكي يتحرك لا بد له من مكان وزمان تتم فيها الحركة. وفي هذا يقول ابن سينا «الحركة الواحدة بالشخص هي أن تكون عن متحرك واحد بالشخص وزمان واحد وتكون هذه الحركة الشخصية هي بوجود الإنسان فيها»[1] فلكي تتم الحركة على نحو كامل أي دون انقطاع، لا بد ان تتوافر فيها الشروط السابقة وعنده نستطيع أن نصفها بأنها حركة. ويرى ابن سينا أن الحركة الأتم والأكمل هي حركة الجرم السماوي، فهي الوحيدة الصالحة لكي تكون تامة وكاملة، أي أزلية وأبدية، وذلك لأنها حركة دائرية، والحقيقة أن أرسطو قبله قد قال بهذا الرأي. بل أن أرسطو كان يسعى للوصول «إلى بيان الأسباب الفيزيقية للطابع الأول للحركة الدائرية. أي الحركة المنتظمة المضطرة للجرم السماوي بحسب الدائرة الكبرى. ففي هذه الحركة وحدها يتوفر الشرط الذي يطلبه الطبيعيون عبثاً في هذه الحركة، أقصد الدوام»[2]. فحركة الجرم السماوي دائمة مستمرة ومتواجدة في كل آن، لذلك فإن أرسطو يصفها بأنها الحركة الوحيدة التي هي في آن واحد «بسيطة وكاملة» والبساطة تعني «وحدة الغاية بغض النظر عن تعقيد الحركة منظوراً إليها في ذاتها»[3].

فأرسطو وفلاسفة التيار المشائي الإسلامي. كان لديهم يقيناً بأن الحركة الدائرية هي أتم وأكمل الحركات وأكثرها دواماً، لهذا فهي ـ عندهم ـ الحركة الوحيدة الأزلية والأبدية المتصلة دونما انقطاع. لكن لماذا تكون الحركة الدائرية هي فقط الحركة الأزلية الأبدية الدائمة؟.. ألا يمكن اعتبار غيرها من الحركات تامة وكاملة؟ ألا يمكن أن تعد حركة النقلة تامة وكاملة؟ وكذلك الأمر في حركات الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، وخصوصاً وأنهم يعتبرون أن هذه الأنواع من الحركات على اختلافها تشترك في خاصية واحدة وهي النقلة؟!..

(1) المصدر السابق، ص 111.

(2) اميل برهيته «الفلسفة اليونانية» ص 27.

(3) المرجع السابق، ص 279.

يرى فلاسفة التيار المشائي الإسلامي، أن اشتراك جميع أنواع الحركات في خاصية واحدة لا يعني أنها حركات تامة وكاملة. لأن كل هذه الحركات تبدأ من نقطة وتنتهي إلى نقطة، أي أن هناك توقف فيها مهما كان هذا التوقف ضئيلاً بعكس الحركة الدائرية التي ليس فيها توقف بحيث لا نستطيع تحديد بدايتها ونهايتها. فهي مستمرة ولا نهائية ودائمة. كما أنها بسيطة ومتناسقة.

كل هذه التبريرات لدعم الحركة الدائرية كانت في الأساس تهدف إلى إثبات المحرك الأول الأزلي. فعن طريق الحركة الدائرية اللا نهائية يمكن أن نصل إلى نتيجة حاسمة، وهي وجود محرك أول لا نهائي في قوته وأزليته «إذ كنا أثبتنا أن الحركة لا نهائية، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء، فقد أثبتنا أن المحدث لهذه الحركة لا بد أن يكون ذا قوة لا نهائية أعني المحرك غير المتحرك. وهو المحرك لهذه الحركة الأزلية الأبدية. وهو أيضاً أزلي أبدي»[1].

فالحركة أزلية كالزمان الأزلي والعالم الأزلي. فإذا كنا قد بينا ان الزمان لا نهائي وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة، فكذلك الحركة لا بد ان تكون لا نهائية. لأن الزمان نفسه هو مقدار الحركة، فهي مثله لا نهائية. كما أن الحركة، لكي تكون كذلك، لا بد من واضع لها. أي لا بد من محرك لها. أي «إذا كان هناك محرك ومتحرك منذ الأزل بدون أن تكون هناك حركة فإنه لكي تحدث الحركة، لا بد من شيء يحدث هذه الحركة. ولا يكون هذا الشيء هو المحرك أو المتحرك، لأنهما موجودان منذ الأزل ولم تحدث الحركة. أي أن هذا الشيء الذي يحدث الحركة لا بد له من حركة. أي لا بد من حدوث حركة قبل أول حركة. وهذا خلف. فمهما نظرنا إلى الحركة من جانب المحرك أو المتحرك معاً فلا بد (منطقياً) من القول بأزلية الحركة[2].

حاول ابن سينا من خلال تطابق الحركة الدائرية والزمان، أن يثبت أنهما

(1) عبد الرحمن بدوي «أرسطو» ص 160.

(2) انظر، المرجع السابق، ص 184.

دائمان متصلان وأزليان. وإن كانا حادثين. وهو حدوثهما حدوث إبداع لا حدوث زماني. إذ لو كان حدوثاً زمانياً لكان قبل الزمان زمان. كما أن ابن سينا يرى تطابق الحركة الدائرية والزمان من خلال تسابق وتلاحق الحركات. فإذا ما افترضنا حركتين على مقدار واحد من السرعة ابتدأتا معاً لقطع مسافة معينة، فإنهما ينتهيان معاً. وإن ابتدأت إحداهما قبل الأخرى مع تساوي سرعتهما، فإن الحركة الأولى تقطع المسافة قبل الحركة الثانية. ولو ابتدأتا معاً على اختلاف في السرعة، فإننا نجد الحركة البطيئة تقطع مسافة أقل مما تقطعه الحركة السريعة»[1]. إن ما يهم في هذا النص هو أن هناك إمكان للحركة من حيث السرعة والبطء. وبمعنى أكثر دقة فإن «الكل حركة مدتها»[2].

إن المقصود بمدة الحركة هنا، هو الزمان الذي يقيسها من بدايتها إلى نهايتها، منظوراً إليه من خلال زمان متصل. وهذا هو معنى أن الزمان هو مقدار الحركة من حيث السرعة والبطء والتتالي. وهو أمر رآه ابن سينا منطقياً إذ يقول «كل ما طابق الحركة فهو متصل ومقتضي الاتصال متجدد»[3]. بذلك فإن الزمان ليس هو زمان أرسطو فقط باعتباره «مقدارا» فحسب، بل هو أكثر إتساعاً، إذ أصبح إمكان ذو مقدار يطابق الحركة. والتطابق بين الزمان والحركة لا يعني أنهما شيء واحد. فلا الزمان حركة ولا الحركة زماناً. وذلك لأننا نميز بين الكثير والقليل عن طريق العد. ونميز بين السريع والبطيء عن طريق الزمان. أما أجزاء الزمان فنحن نميز بينها عن طريق (الآن) من حيث تدل على ما قبل وما بعد[4]. على الرغم من أن الآنات متصلة غير منفصلة في زمان متصل.

عارضت بقية التيارات الفلسفية الإسلامية هذا التصور. بل نجد أن أحد فلاسفة التيار المشائي يعارضه، فالكندي عارض هذا التصور انطلاقاً من العيان

(1) محمد ياسين عريبي «إشكاليات أثبات الزمان» ص 52.
(2) اميل برهييه «الفلسفة اليونانية» ص 274.
(3) ابن سينا «النجاة» ص 115 ـ 116.
(4) انظر، ماجد فخري، أرسطو طاليس، ص 46.

والمشاهد لما هو موجود إذ إن كل شيء إنما هو متحرك. فإذا كان أرسطو قد قال بأن الزمان هو مقدار الحركة، فإذا كانت هناك حركة فهناك زمان فلا وجود للحركة دون زمان، ولما كانت الحركة المقصودة هي حركة الجرم، فإن الحركة والجرم والزمان معاً لا يسبق أحدهم الآخر. ولما كان الجرم متناه من حيث جرمه فإن الزمان متناه والحركة أيضاً متناهية. إلا أن الكندي في بعض أفكاره كان يرى بأن هناك زماناً لا متناهياً وهو الذي يقع تحت الخيال. فنحن نستطيع أن نتخيل زماناً لا متناهياً، إذ كلما كان هناك زمان نستطيع أن نتوهم أن هناك زماناً آخر أعظم منه في اللا نهاية أما الزمان الحقيقي فهو متناه[1].

الأشاعرة أيضاً كانوا يرون بأن الزمان المتصل وكما قال به فلاسفة التيار المشائي غير حقيقي وهو لا يعدو عن أن يكون «أمر ذاتي اعتباري مرده إلى المخيلة. والزمان الحقيقي هو (زمان) الجزء الذي لا يتجزأ»[2]. كما أكد الغزالي على استحالة أن تكون الحركة أزلية وكذلك الزمان، وفقاً لما هو مشاهد من تعاقب الحركة والسكون في الجسم أو المتحيز. وذلك تأسيساً على الأسباب الآتية كما يراها الغزالي:

1 ـ إن الجسم (أو المتحيز) لا يخلو من الحركة والسكون. وهذه لا تحتاج إلى كثير بيان. إذ إن الحركة محسوسة ومدركة حتى الأشياء الساكنة فإنه من الممكن أن نفترض جواز حركتها، وهذا ليس بمحال. فقد نفترض أن جسماً ما ـ كالأرض مثلاً ـ هو جوهر ساكن وإن احتمال حركتها ليس بمحال. فإذا وقع الجائز ـ حركة الأرض ـ فإنه سيكون مسبوقاً بسكون. إذن هناك حركة وسيكون هناك جوهر ليس هو الحركة وليس هو السكون. إنما هو شيء يختلف عنهما[3].

2 ـ الحركة والسكون متعاقبان، فالجسم لا يمكن أن يكون متحركاً

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 203 ـ 204.
(2) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص 181.
(3) انظر المرجع السابق الصفحة نفسها.

وساكناً في اللحظة نفسها، فهو إذن إما ان يكون ساكناً وأما أن يكون متحركاً. فإذا كانت هناك حركة وسكون في جسم ما، فإن ذلك سيكون على سبيل التعاقب. والسكون هنا يختلف عن حالة الثبات. فالسكون لا يكون «للأجسام التي في إمكانها أن تتحرك وهي ليست متحركة. أما الثبات فلا يكون للأجسام التي ليست متحركة (فقط) في وقت ما، بل التي لا يمكن إطلاقاً أن تتحرك[1]. فالساكن هو الذي تحتمل فيه الحركة. أي وبتعبير أرسطو. أن السكون هو الحركة في حال القوة. وبتعبير المعتزلة أن السكون هو الحركة في حال كمون.

لذلك فإن الغزال يري أنه ما من ساكن ألا ويستطيع العقل أن يجوز حركته وما من متحرك إلا والعقل قاضٍ بجواز سكونه. فالطارئ منهما حادث لطريانه والسابق حادث لعدمه. لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه[2]. فالحركة والسكون عند الغزالي حادثان. فالحركة يسبقها سكون، والسكون يسبقه عدم سكون فهما حادثان، وأن الجسم الذي لا يمكن تصوره بدونهما هو أيضاً حادث. وذلك بناء على قاعدته «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»[3]. لذلك فإن الحركة والجسم والزمان بالنسبة للغزالي هي كلها حادثة ومخلوقة لله. ومن يقول غير ذلك فإنه يكابر لضرورات العقل.

من كل هذه الآراء نستطيع أن نحدد اتجاهات الفلسفة الإسلامية إزاء الحركة. وهي وإن كانت أغلب التيارات تتفق على محدودية الحركة وحدوثها، إلا أن هناك، وكما بدأ لنا في هذا البحث، اتجاهين أساسيين. اتجاه تابع الآراء والتصورات اليونانية، واتجاه استند إلى المبادئ والتصورات الإسلامية وإن لم يكن هناك صراعاً عنيفاً بين الاتجاهين، فإن ذلك سيظهر واضحاً في مشكلة السبب الكافي.

---

(1) محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 216.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد / ص 17 ـ 18.

(3) المصدر السابق، ص 19.

السبب الكافي

في مشكلة السبب الكافي يبدو لنا الصراع الفلسفي الذي دار بين التيارات الإسلامية المختلفة، لم يكن صراعاً في المبادئ والتصورات والمواقف الأولية لكل تيار فقط. إنما كانت تكمن في الأساس في تحديد المصطلحات واستخداماتها. إذ نجد استخدام مصطلحات واحدة بعدة مفاهيم ومعاني. كما نجد في أحيان أخرى مصطلحات عديدة للتعبير عن مفهوم واحد. وهذا لم يحدث بين التيارات المتصارعة إنما حدث أيضاً في داخل التيار الواحد. فضاعت أوقاتاً ثمينة وجهوداً كثيرة في صراع لا معنى له.

فالصراع الفلسفي الحادّ الذي دار حول العلة وتحديدها، لم يكن استثناء من ذلك على أي نحو. إذ كانت جميع التيارات تعتقد بأنها تتكلم عن شيء واحد، إلا أنهم في الحقيقة كانوا يتحدثون عن مفاهيم مختلفة بمصطلح واحد. وأحياناً يعبرون عن مفهوم واحد بعدة مصطلحات، والغريب والمثير حقاً إن ذلك لم يحدث لنقص في جهاز المصطلحات أو المفاهيم عندهم بل على العكس من ذلك إذ كان الحديث عن العلة يحمل ثراء في المصطلحات والمفاهيم. وكان هذا الثراء مبرراً كافياً لكي يضع كل تيار مفهومه الخاص عن العلة في مصطلح محدد ومختلف عن المصطلحات الأخرى. ولكن يبدو أن هذا التعدد في المصطلحات أخذ على مستوى اللغة فقط. أعني اعتبرت هذه

المصطلحات المختلفة مجرد مترادفات تشير إلى مدلول واحد لا أكثر ولا أقل. فمثلاً: نجد أن هناك العديد من التسميات للعلة فمن هذه المصطلحات التي أطلقت على العلة: «المسبب ـ المؤثر ـ الفاعل ـ المحدث بالإضافة إلى مصطلح «العلة» نفسه.

هذا من حيث المصطلح. أما من حيث المفهوم فإن مصطلح «علة» يطلق على المفاهيم الآتية:ـ

1 ـ يطلق على العلة غير المباشرة فيقال مثلاً «حافر البئر هو العلة في هلاك المتردي. والموت حادث بالتردي عند وجود البئر».

2 ـ يطلق على علة العلة مثل القول «السهم المرمي علة القتل».

3 ـ يطلق على العلة المشروطة. وهي تسمى عند الفقهاء سبباً مثل «ملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول» فملك النصاب سبب والحول شرط».

4 ـ يطلق على العلة الموجبة. وتسمى أيضاً سبباً، إلا أنه أبعد ما يكون عن المعنى الأول لكلمة سبب. فلم يعد السبب هو ما يحصل الحكم عنده بل به.

هذه المصطلحات والمفاهيم المختلفة استخدمت بطريقة مختلطة ومختلفة للإجابة عن عدة قضايا وأسئلة في هذه المشكلة، مثل هل العلة تامة أم غير تامة؟ وهل يوجد معلولها معها أم هو تال لها؟.. وهل هي قديمة أم محدثة؟!.. وهل توجد في زمان ومكان محددين أو هي أزلية؟!.. وكيف تتم حركتها لإيجاد معلولها؟!...

لكن رغم تحديد المصطلحات والمفاهيم ورغم أن الصراع كان واضحاً، إلا أننا نجد في بعض الأحيان اختلاط المصطلحات والمفاهيم والتباسها. وربما يعود ذلك ـ كما قلنا سابقاً إلى استخدام أغلب التيارات لمصطلح واحد ورغم اختلاف مفاهيم كل تيار. وهو أمر نجح فيه فلاسفة التيار المشائي الإسلامي إلى

حد بعيد. حيث يبدو أن هذا التيار قد فرض مصطلحاته على التيارات الأخرى، الأمر الذي انعكس حتى داخل هذه التيارات ذاتها. إذ نجدهم داخل تياراتهم يستخدمون المصطلحات التي يستخدمها التيار المشائي. ولم ينتبهوا إلى أهمية المصطلح خصوصاً وأن الفكر والمنهج اليونان يكمنان خلفه. وهذا يعني أن التيارات الإسلامية كانت تضع أفكارها في قوالب مصطلحية يونانية الأصل. وبذلك فهم يقرؤون الأفكار الإسلامية بالمصطلح اليوناني، بالضبط مثلما فعل التيار المشائي حينما أعطى لبعض المصطلحات اليونانية دلالات إسلامية.

إلا أن هذه القراءات المختلفة لم تكن دائمة ولا هي في كل الموضوعات. إنما في بعضها فقط وعند بعض الأشخاص، ونحن إذ نذكرها إنما نذكرها على سبيل المثال أو الأنموذج. أما في السياق العام. فقد كان صراعاً واضحاً ومحتدماً بين اتجاهين فلسفيين رئيسيين، اتجاه يوناني واتجاه إسلامي. لكن لا يجب أن يفهم من هذا أن هناك تياراً غير إسلامي. وإن ما نقصده هو أن التيار المشائي الإسلامي، لم يكن يونانياً صرفاً. إنما هو تيار من تيارات الفلسفة الإسلامية، وإن كان يستمد روافده من الفلسفة اليونانية. لذلك فهو ليس خارجها بحيث يعتبر غير إسلامي. ولا هو وحده الذي يمثل كل الفلسفة الإسلامية. إنما هو تيار من ضمن العديد من التيارات الفلسفية الإسلامية. وإن كان يختلف عن بقية التيارات لأنه يستمد أصوله الفلسفية ومنهجه من الفلسفة اليونانية ومنهجها وبالذات من أرسطو. بينما تستمد أغلب التيارات الأخرى أصولها ومناهجها من المبادئ والتصورات الإسلامية.

لذلك فإنه ليس من التعسف نقول بأن ما دار من صراع فكري بين هذه التيارات المختلفة، وإن ما أنتجه كل تيار من آراء ونظريات، هو فكر فلسفي بالمعنى الصحيح. وإن لم يكن ذلك بطريقة الفلسفة اليونانية. إنما هي فلسفة بطريقتها الخاصة، أعني فلسفة إسلامية، وكنا قد بينا في العديد من المشكلات والقضايا، العقلية الفلسفية التي كان عليها الفلاسفة المسلمون. حيث كانت بحوثهم دراسات فلسفية بالمعنى الاحترافي. حيث كان كل تيار محافظاً على

تصوراته في نسقه الخاص وإن خذله استخدام المصطلح في بعض الأحيان، إلا ان المفاهيم في الغالب ظلت واضحة. وقراءة متأنية لنظرياتهم وأفكارهم تظهر لنا ما فيها من عمق فلسفي.

فابن سينا كان على وعي وإدراك، حينما أخذ مبدأ السبب وجعله أساساً في القول بالأزلية. سواء فيما يخص الزمان والمكان والحركة. وقد برهن على أنها جميعاً دائمة ومتصلة وأزلية. وعلى هذا الأساس ربط الزمان بالحركة الدائرية. وهي حركة متساوية أي لا بداية ولا نهاية. وكذلك الزمان متساوي فلا بداية له ولا نهاية. ومع مفهومه للعلة التامة التي يكون معلولها معها. لذلك لم يجد ابن سينا مبرراً لوجود سبب كاف لخلق العالم في وقت دون آخر. فوجود العلة يعني ضرورة وجود معلولها معها.. ويقصد ابن سينا بالضرورة هنا الضرورة المنطقية أي أن نقيضها مستحيل. وفي هذا إضفاء طابعاً منطقياً للعلة «فالعلة والمعلول هما في التحليل النهائي قضية ضرورية مستندة إلى أحكام العقل أي أن تلك الترابطات ضرورية. أي لا يمكن ألا تقع. فإذا وجد السبب وجد المسبب لا محالة.. كذلك العكس إذ انعدم السبب انعدم المسبب ضرورة»[1] لذلك فإن المعلول لا يمكن أن يتأخر زمانياً عن علته ـ الله ـ لأنه من وجود العلة يلزم ـ منطقياً ـ وجود المعلول معه.

على هذا الأساس يرى ابن سينا أنه لا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم. وهذا يبيح لنا السؤال عن السبب المرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه؟.. ولكان معنى هذا أنه حدث تغيير في الإرادة الإلهية، الأمر الذي لا يجوز أن يلحق بذات الباري سبحانه أي «يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت»[2]. فالعالم على ذلك قديم ولا يمكن أن يكون حادثاً، لأنه يستحيل أن يصدر حادث من قديم مطلقاً.

---

(1) انظر: أبو يعرب المرزوقي «مفهوم السببية عند الغزالي» دار أبو سلامة تونس 1978، ص 27.

(2) عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 40.

حاول ابن سينا أن يوضح فكرته بطريقة أخرى. إذ افترض أن هذا العالم إذا لم يكن أزلياً بل هو مخلوق في زمان. فهذا يعني أنه قبل أن يوجد إنما كان إمكان صرف. فإذا ما حدث فهو: أما أن يحدث بمرجح أو لن يوجد أبداً. فإذا لم يوجد فإن هذا العالم يظل على إمكانه الصرف. ولكن إذا وجد، فلنا أن نسأل: من محدث هذا المرجح؟ ولما حدث الآن ولم يحدث من قبل أو من بعد؟ أما حدوث العالم بدون مرجح ـ كما يرى ابن سينا ـ فهو أمر باطل ولا معنى للقول بوجود حادث دون محدث. لذلك يستحيل تأخر العالم عن العلة التامة (الله) التي لا يمكن أن توجد بكافة أركانها وأسبابها دون أن يكون معها معلولها، ثم ألا يعني تأخر العالم عنه لعدم غرض أو قدرة؟! . . ولكن ذلك لا يجوز على الله. إذن يستحيل أن يتأخر العالم عنه، فالعالم موجود منذ الأزل.

كان ابن سينا يدرك أن مثل هذه الآراء تثير مشكلة أساسية في الإسلام تمس صميم العقيدة وهي الخلق، وتفادياً لهذا الموقف حاول أن يقول بنوع من الحدوث، وهو ما أطلق عليه حدوث «إبداع» حيث لا شيء سوى الإبداع وذات المبدع. وذلك مقابل القول بالحدوث الزماني. والله المبدع يشير عند ابن سينا إلى فكرة الكمال الإلهي، خصوصاً وأن حدوث العالم حدوث إبداع فيه ربط منطقي ضروري بين العلة والمعلول، من خلال فكرة الكمال الإلهي، قد حدد قاعدة التساوق، أي تساوق العلة مع المعلول»[1] إلا أن فكرة التساوق بين الله والعالم أو بين العلة والمعلول، تثير إشكالية بالغة الخطورة وهي القول بالثنائية. وقد حاول ابن سينا ـ كما رأينا ـ التغلب عليها، ففي الوقت الذي يقول فيه إن العالم قديم بالزمان إلا أن حدوثه حدوث إبداع وإن الله يتقدمه بالذات لا بالزمان.

انتقد الغزالي هذه الآراء مفترضاً أن الزمان نسبة لازمة بالقياس إلينا[2].

(1) محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد» ص 118.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 189.

فالزمان حادث وليس قبله زمان. ثم يفسر الغزالي تقدم الله على العالم، بأنه سبحانه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم أي وجود ذاتين بعد أن كان ذاتاً واحدة. فالله متقدم على العالم وهذا التقدم يعني انفراده بالوجود، ولم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات واحدة وعدم ذات ولا اعتبار لشيء ثالث[1].

على هذا الأساس فإنه بالنسبة للغزالي لا وجود للزمان إلا بوجود ذات تدرك هذا الزمان، وهذا يخالف ما قال به ابن سينا من أن الزمان نسبة حقيقية[2]. فلا علاقة له بالذات التي تدركه، إنما وجوده القائم بذاته هو وجود أزلي. وإن تقدم الله على العالم إنما هو كتقدم العلة على المعلول، فهو إذن تقدم بالذات وبالمعلولية لا بالزمان. أما الغزالي فيرى أن الله ليس متقدماً على العالم فقط بل أيضاً متقدم على الزمان. وهما معاً مخلوقان لله. وقد خلقهما سبحانه في الوقت الذي أراده وعلى النحو الذي شاء وفي المكان الذي اختاره. إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة[3].

كما رفضت التيارات الإسلامية الأخرى القول بقدم العالم (المادة) ورأت أن مثل هذا التصور يعدّ شركاً، أي مخالفاً للمبادئ والتصورات الإسلامية، التي ترى بأن العالم مخلوق وفق الإرادة الإلهية، إلا أن هذه التيارات اختلفت حول مفهوم الإرادة. فالمعتزلة ـ مثلاً ـ يرون أن هذه الإرادة الإلهية حادثة لا في محل. وإن هذا الخلق تم زمانياً. وذلك انطلاقاً من أن الوقت الذي خلق فيه العالم هو أفضل الأوقات وأصلحها، طبقاً لمبدئهم الشهير «مبدأ الأصلح فوفق هذا المبدأ، فإن الوقت الذي خلق فيه العالم هو أصلح الأوقات»[4].

الأشاعرة أيضاً يقولون بالإرادة الإلهية إلا أنهم اعترضوا على مفهوم الإرادة الإلهية عند المعتزلة فالغزالي يرى أن مبدأ الأصلح عند المعتزلة، هو

(1) المصدر السابق، ص 66.

(2) ابن سينا «النجاة» ص 115 وما بعدها.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة» ص 57.

(4) علي سامي النشار، «فرق وطبقات المعتزلة» ص 144.

مجرد فرض لا يمكن التحقق من صلاحه كما لا يمكن تعليله. لذلك فإن القول بأن سبب خلق العالم هي إرادة الله الحادثة لا في محل، يؤدي إلى القول بأن الله مريد لخلق العالم بإرادة قائمة في غيره. وهذا لا معنى له. ثم لماذا أراد الله الوجود دون العدم؟!. .[1].

أما الكرامية فقد حاولت تجنب موقف المعتزلة في الإرادة الحادثة لا في محل. وذلك عن طريق القول بالإرادة الحادثة في ذات الله. وقد انتقد الغزالي هذا الموقف أيضاً. وبنفس اعتراضاته على المعتزلة ثم أضاف إليها اعتراضاً آخراً. وهو أن القول بأن الإرادة حادثة في ذات الله فإن ذلك يجعل من الله محلاً للحوادث[2]. ثم قدم الغزالي تصوره ـ وهو تصور الأشاعرة حيث يري بأن سبب خلق العالم هي إرادة الله القديمة، وهي التي اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها. وإن العالم قبل هذا الوقت لم يكن مراداً لله. ولذلك فهو لم يحدث. ولكنه حينما أراده حدث في الوقت الذي اختارته الإرادة الإلهية وإرادته[3].

إذن، نستطيع أن نقول بكثير من الاطمئنان بأن ما دار من جدل ومناقشات وصراعات داخل الحضارة الإسلامية كان في حقيقته جدلاً فلسفياً عميقاً يقوم على مبادئ وتصورات واضحة ومحددة، قُدمت في أنساق مختلفة مبررة في آليات دقيقة. فقد رأينا أن فلاسفة التيار المشائي الإسلامي ـ باستثناء الكندي يقولون بأن الزمان أزلي قديم، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة الدائرية للفلك، وهي متصلة ودائمة، واستنجوا من ذلك أن الزمان لا متناه. لأن العلاقات بينها تحكمها الحتمية المعبر عنها بعلاقة العلة بالمعلول. وقد رأي ابن سينا أنه لا معنى للقول بأن العالم (المادة) مخلوقاً خلقاً زمانياً. لأن مثل هذا القول يفترض أسبقية العدم أو السكون على زمان الخلق. أي وجود زمان قبله. كما يعني عند

(1) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 57.
(2) المصدر السابق، ص 55. كذلك تهافت الفلاسفة، ص 85.
(3) انظر، تهافت الفلاسفة، ص 57.

ابن سينا وعلى نحو آخر، بأن الله لم يكن قادراً أو مريداً أو تنقصه آلة ما لخلق العالم. ولما أصبح قادراً أو مريداً خلق العالم، وهذا لا يصح في حقّ الكمال الإلهي. لذلك فإن الزمان لما كان متصلاً ومتشابهاً، فإن الأوقات جميعها متساوية أمام الله لخلق العالم ولا يكون هناك وقتاً أولي من وقت لخلق العالم.

أما المكان فإن الفلاسفة التيار المشائي يقولون عنه بأنه محدود ومتناه. فالتقط الغزالي هذه الفكرة وانطلق يهاجم تصوراتهم. فإذا كان ابن سينا قد فرق من الوجهة الفلسفية بين أزلية الله وأزلية العالم، على أساس أن أزلية الله مستوجبة من الواجبية ذاتها التي هي له. فالله كواجب الوجود لا يدخل بموجب هذا التعريف ضمن الزمان والمكان. لأنه لا يحصره زمان أو مكان، أما بالنسبة للعالم فالأمر مختلف إذ لا يمكن أن نستخرج من ماهية العالم أو تعريفه صفة الأزلية أو التقدم. وأن اللا نهائية كما يرى الغزالي والكندي قبله. هي مجرد وهم يعود إلى المخيلة وأن العقل يرتكب خطأً فادحاً، إذا اعتبر مثل هذه الأفكار عن اللا نهائية التي اخترعَها الخيال بمثابة «موضوعات» حقيقية قابلة للمعرفة. لأن الخيال يستطيع إطالة الزمان إلى ما لا نهاية.

بعد ذلك حاول الغزالي بيان تناقض أقوالهم إذ وجدهم يربطون الزمان بالحركة الدائرية التي لا بد لها من أن تتم في محل من جهة ومن جهة أخرى يقولون بأن الزمان لا متناه. والمكان متناه انتقد الغزالي هذه الآراء ورأى فيها تناقضاً واضحاً. وقال بأن ما ينطبق على الزمان ينطبق أيضاً على المكان أو العكس، وذلك استناداً إلى:

1 ـ أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية والبعض الآخر مغربية. فما هو السبب في تعيين جهة دون أخرى رغم تساوي الجهات بالنسبة للذات الإلهية[1].

2 ـ يتحرك الفلك الأقصى ـ حسب تصور الفلاسفة ـ من قطبين شمالي وجنوبي فيعترض الغزالي قائلاً: «جرم الفلك الأقصى متشابة، إذ ما من

(1) انظر، الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 66.

نقطة إلا ويتصور أن تكون قطباً. فما الذي أوجب تعيين نقطتين بين سائر النقط التي لا نهاية لها[1].

هنا نجد أن كل ما فعله الغزالي، لكي يبين تناقض فلاسفة التيار المشائي، هو أن قابل بين أقوالهم في الزمان اللا نهائي والمكان النهائي. وذلك استناداً إلى حجته القائلة بأنه إذا كان «لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له فيقال: ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا (خارج) له. فإن قلتم خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير. قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير»[2]. فالغزالي يطابق البعد المكاني بالبعد الزماني. وأن باستطاعه العقل أن يبرهن على أنهما متناهيان أو لا متناهيان. أي أن العقل وبالحجة نفسها يستطيع أن يبرهن على القضية وعلى نقيضها بالقوة ذاتها. وهذا ما عُرف في تاريخ الفلسفة بتكافؤ الأدلة.

فنظرية تكافؤ الأدلة تعني أنه في إمكان العقل أن يبرهن على القضية وعلى نقيضها بذات الحجة ودون إخلال منطقي. وهذا ما سيتضح من مطابقة الغزالي بين الزمان والمكان في الآتي:

1 ـ إذا كان العالم لا متناهياً في الزمان «كما يقول الفلاسفة» فإنه لا متناه في المكان. لأن المكان مرتبط بالزمان.

2 ـ إذا كان العالم متناهياً في المكان «كما يقول الفلاسفة» فهو متناه في الزمان لارتباط الزمان بالمكان.

على هذا الأساس يرى الغزالي بأنه في مقدور العقل أن يبرهن على القضية وعلى نقيضها ببرهان أو بحجة واحدة قوية متماسكة. وأن كلاً من القضية ونقيضها تحتويان من سلامة منطقية وقوة بالقدر نفسه فيهما معاً. بالإضافة إلى ذلك ـ وربما أساس ذلك ـ فإن القضية ونقيضها ينظران ـ في هذا المجال ـ إلى العالم على أنه موضوع للمعرفة. إلا أن ذلك غير صحيح. إذاً إن من يعتقد ذلك

---

(1) المصدر السابق، ص 60.
(2) المصدر السابق، ص 69.

فهو لا محالة يقع في تناقض. لأن العقل هنا يمتد إلى خارج حدوده وإمكاناته وإدراكاته. ومن ثم فإن المخيلة توهمه بأنه يستطيع أن يحل هذه التناقضات التي هي أصلاً من اختراع الخيال. لأن الحقائق والأشياء ـ عند الغزالي ـ لا تتمايز بالزمان والمكان فحسب، كما هو الحال في الأشياء التي نخبرها أو يخبرها العقل، بل هناك بعض الحقائق ليست كالأشياء. إذ هي تتمايز بالذات لا بالزمان ولا المكان. كحقيقة الله والنفس والعالم.

اعتبر نقد الغزالي لأفكار ونظريات فلاسفة التيار المشائي الإسلامي، الذي وصل إلى حدّ تكفيرهم بأنه ساعد على هدم الفلسفة والتفكير الفلسفي في الإسلام. وهذا قول صحيح إلا أنه لا يقول الحقيقة كلها. إنما هو جزء من هذه الحقيقة. وذلك للأسباب الآتية:

أولاً:ـ أن نقد الغزالي لفلاسفة التيار المشائي الإسلامي، كان يسير في اتجاهين اتجاه سلبي بمعنى بيان تناقض أفكارهم بمنطقهم. وهو هنا في هذا الاتجاه يحاول أن يثير الشكوك في هذه الأفكار وبيان تهافتها. أما الاتجاه الآخر في نقده فهو اتجاه ايجابي. إذ لم يكتف الغزالي بالنقد السلبي فقط، بل قدم العديد من النظريات والأفكار البديلة التي كان يرى بأنها تتفق مع مبادئ وتصورات الإسلام.

ثانياً:ـ أن نقد الغزالي انصبَّ على الفلسفة والفلاسفة وليس على التفكير الفلسفي. ومن المعروف أن مصطلحات «فلسفة» و «فلاسفة» كانت تشير عند المسلمين إلى الفلسفة اليونانية الفلاسفة اليونانية ومن تابعهم في موضوعاتهم ومناهجهم. أما الفلسفة عند المسلمين أي التفكير الفلسفي الإسلامي، فإنهم يطلقون عليها «حكمة» ويطلقون على الفلاسفة «حكماء» على هذا النحو فإن نقد فلاسفة التيار المشائي كان في حقيقته نقداً للفلسفة والفلاسفة اليونان.

ثالثاً:ـ أن نقد الغزالي لفلاسفة التيار المشائي لم يكن حاسماً إلى درجة انهيار التفكير الفلسفي حتى بالطريقة اليونانية نفسها، بدليل ظهور فلاسفة على

درجة كبيرة من النبوغ الفلسفي وابن رشد نفسه خير دليل وشاهد على ذلك، بالإضافة إلى المئات من الفلاسفة في كل الاتجاهات والتيارات. فإذا كانت الفلسفة قد انهارت بعد الغزالي فكيف نقرأ نقد ابن رشد المباشر للغزالي.

فإذا كان ما تعرض له ابن رشد يعتبر محنة بالغة السوء. فإن ذلك لم يكن هجوماً على شخصه أو عقاباً له على تفكيره الفلسفي وعلى عبقريته الفذة، بل إن ابن رشد وجد داخل الثقافة الإسلامية الاحترام والتقدير بدليل المناصب القضائية التي تولاها. إنما كان هجوماً على منهجه الأرسطي في التفكير، أي أنه كان صراعاً فلسفياً في الدرجة الأولى، بين تيارات مختلفة، كاختلاف ابن خلدون منهجياً عن ابن رشد نفسه. رغم أن هذا لا يبرر ما حدث لابن رشد ولغيره، إلا أن الفهم العميق يبين لنا المقصود في نهاية المطاف، هو محاولة التيارات الفلسفية المختلفة في فرض مناهجها وطرق تفكيرها. وهو صراع فلسفي في صميمه ولا علاقة له بالإيمان والتفكير.

بهذا المعنى فإن للفلسفة الإسلامية كياناً قائماً بذاته، وليس كما تصوره لنا كتب تاريخ الفلسفة، بأنها متابعة قاصرة للفلسفة اليونانية. بل هي فلسفة إسلامية عميقة وأصيلة. وأن الفلسفة اليونانية لم تكن إنموذجاً إلا لتيار واحد من تيارات الفلسفة الإسلامية المتعددة. لذلك نقول أن هناك فلسفة إسلامية حقيقية.

المصادر

1 ـ ابن سينا «منطق المشرقيين» تقديم شكوى النجار. دار الحداثة. بيروت 1980.

2 ـ ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» تحقيق سليمان دينا. دار المعارف مصر.

3 ـ ابن سينا «النجاة» ط3، 1038.

4 ـ ابن سينا «الشفاء ـ التعليقات» تحقيق عبد الرحمن بدوي الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

5 ـ ابن رشد «تفسير ما بعد الطبيعة». دار المشرق. بيروت 1968.

6 ـ ابن رشد «تهافت التهافت» تحقيق سليمان دينا. دار المعارف مصر.

7 ـ الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة». مطبعة محمد علي صبيح. القاهرة.

8 ـ الفارابي «السياسة المدنية» تحقيق فوزي متري النجار. المطبعة الكاثوليكية بيروت 1964.

9 ـ الكندي «رسائل الكندي الفلسفية» تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. القاهرة 1950.

10 ـ الأشعري «الإبانة عن أصول الديانة» تحقيق فوقية حسين محمود. دار الأنصار. القاهرة 1977.

11 ـ الباقلاني «التمهيد» تقديم محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي القاهرة 1947.

12 ـ الشهرستاني «الملل والنحل» المطبعة الأدبية ـ 1317.

13 ـ الغزالي «تهافت الفلاسفة» تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1962.

14 ـ الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد». مطبعة على صبيح. القاهرة 1951.

15 ـ أفلاطون (طيماوس) ترجمة فؤاد جرجي بربارة. منشورات وزارة الثقافة دمشق. 1968.

16 ـ ديكارت «مبادئ الفلسفة» ترجمة عثمان أمين. دار النهضة العربية. القاهرة 1960.

المراجع

1 ـ أحمد محمود صبحي، «في علم الكلام» دار الكتب الجامعية الاسكندرية 1969.

2 ـ أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار أبو سلامة. تونس 1978.

3 ـ اتين جلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح امام، المطبعة الحديثة القاهرة.

4 ـ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية ـ مشكلات ونصوص، دار الثقافة، مصر 1980.

5 ـ اميل بوترو، «فلسفة كانط» ترجمة عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972.

6 ـ اميل برهييه، تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية «ترجمة جورج طرابيش. دار الطلبة بيروت 1983.

7 ـ حنا فاخوري، «تاريخ الفلسفة العربية» مؤسسة بدران بيروت 1966.

8 ـ جان فال، «طريق الفيلسوف» ترجمة أحمد حمدي محمود. مؤسسة سجل العرب القاهرة 1967.

9 ـ رسل «تاريخ الفلسفة الغربية»، ج3، ترجمة فتحي الشنيطي. الهيئة المصرية العامة 1977.

10 ـ زكريا إبراهيم «كانط أو الفلسفة النقدية» مكتبة مصر القاهرة.

11 ـ شارل فرنر «الفلسفة اليونانية» ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت 1968.

12 ـ عبدالرحمن بدوي «مذاهب الإسلاميين» دار العلم للملايين، بيروت 1971.

13 ـ عبد الرحمن بدوي «مدخل جديد إلى الفلسفة» وكالة المطبوعات ـ الكويت 1979.

14 ـ عبد الرحمن بدوي «أرسطو» وكالة المطبوعات الكويت 1980.

15 ـ علي سامي النشار «فرق وطبقات المعتزلة»، دار المطبوعات الجامعية الاسكندرية 1974.

16 ـ عيسى عبد الله ـ «الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة» جـ 1. المشكلات الفلسفية، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

17 ـ عيسى عبد الله ـ «الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة» جـ 2. المشكلات الفلسفية، جمعية الدعوة الإسلامية.

18 ـ عيسى عبد الله ـ «قراءة جديدة للعلوم عند المسلمين» ـ جمعية الدعوة الإسلامية.

19 ـ ماجد فخري «أرسطو طاليس» المطبعة الكاثوليكية بيروت 1958.

20 ـ محمد عاطف العراقي «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» دار المعارف. مصر 1971.

21 ـ محمد عاطف العراقي «دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق» دار المعارف مصر 1973.

22 محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» دار النهضة العربية 1976.

23 ـ محمد علي أبو ريان «الفلسفة ومباحثها» دار المعارف مصر 1979.

24 ـ محمد غلاب «مشكلة الألوهية» دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1951.

25 ـ محمد كمال جعفر «من التراث الصوفي» دار المعارف مصر 1974.

26 ـ محمد ثابت الفندي «مع الفيلسوف» دار النهضة العربية بيروت 1980.

27 ـ محمد جواد مغنية «معالم الفلسفة الإسلامية» دار العلم بيروت 1973.

28 ـ محمد ياسين عريبي «مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن». الدار العربية للكتاب 1982.

29 ـ توفيق الطويل «أسس الفلسفة» دار النهضة العربية القاهرة 1967.

30 ـ يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة العامة» دار النهضة العربية. القاهرة 1972.

31 ـ يحيى هويدي «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» دار النهضة العربية القاهرة 1972.

المحتويات